

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

La definición aristotélica de la ΦΥΣΙΣ:
un aspecto de la consumación histórica de la Grecia Clásica

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Emilio Isidoro Giráldez

DIRECTOR

Ismael Martínez Liébana

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

**LA DEFINICIÓN ARISTOTÉLICA DE LA ΦΥΣΙΣ:
UN ASPECTO DE LA CONSUMACIÓN HISTÓRICA
DE LA GRECIA CLÁSICA**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Emilio Isidoro Giráldez

DIRECTOR

Dr. Ismael Martínez Liébana

AGRADECIMIENTOS Y DEDICATORIA

Quisiera al inicio de este trabajo expresar mi agradecimiento:

- a mi director de tesis y amigo, el Dr. Ismael Martínez Liébana, por haber velado celosamente por el desarrollo de mi carrera investigadora y por sus constantes muestras de aprecio hacia mi trabajo.
- a los profesores de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, por la pasión y entrega con que transmiten el tesoro de su saber.
- a los amigos de la Facultad y a los que hice en el Colegio de España durante mi estancia de investigación en la Universidad de París 1 Panthéon-Sorbonne. Especialmente a Guillermo, Vladimir, Daniel, Paco, Ana y Jorge, con quienes me ha sido dado compartir más directamente los afanes de la tarea investigadora.
- a los amigos del colegio y a los del instituto, y a los que después vinieron con ellos.
- a mis sobrinos. Y a mis hermanos Nani, Leonor e Iván, porque, a pesar de las ausencias y las distancias, siguen manteniendo en pie el hogar de antaño, sosteniéndolo con los pilares de su cariño.

Y quisiera dedicarlo a la memoria de mi hermano Fernando y a la de mis padres, Inocencio y Encarnación, y al amor de ellos.

ÍNDICE

Página

LISTA DE ABREVIATURAS.....	3
INTRODUCCIÓN.....	5
Capítulo 1. La delimitación del <i>ser</i> φύσει en el horizonte del <i>ser</i> -móvil.....	6
Capítulo 2. Vigencia en Aristóteles del uso no restringido de φύσις.....	18
Capítulo 3. Objetivos y metodología.....	22
Capítulo 4. Crítica de la interpretación trivial de la definición aristotélica de la φύσις	25
PRIMERA PARTE. <i>Metafísica</i> V 4. Las múltiples maneras de decirse la φύσις	31
Capítulo 1. La primera acepción de φύσις. 1014 ^b 16-17: «La originación de lo que crece-y-nace» (ἡ τῶν φυομένων γένεσις).....	33
Capítulo 2. La segunda acepción de φύσις. 1014 ^b 17-18: «Lo primero de lo que crece-y-nace lo que crece-y-nace y que está integrado en ello» (ἐξ οὗ φύεται πρῶτον τὸ φυόμενον ἐνυπάρχοντος).....	41
Capítulo 3. La tercera acepción de φύσις. 1014 ^b 18-20: «La manera en que pro-cede [= el pro-cedimiento de] el movimiento primero de los entes φύσει, la cual reside en cada uno de éstos en cuanto tal» (ὅθεν ἡ κίνησις ἡ πρώτη ἐν ἐκάστῳ τῶν φύσει ὄντων ἐν αὐτῷ ἢ αὐτὸ ὑπάρχει)..	47
Capítulo 4. La cuarta acepción de φύσις. 1014 ^b 27-28: «Lo primero de lo que es o bien se origina alguno de los entes φύσει, lo cual carece de ritmo y de cambio que parta de su propia capacidad» (ἐξ οὗ πρῶτον ἡ ἔστιν ἡ γίγνεται τι τῶν φύσει ὄντων, ἀρρυθμίστου ὄντος καὶ ἀμεταβλήτου ἐκ τῆς δυνάμεως τῆς αὐτοῦ)	63
Capítulo 5. La quinta acepción de φύσις. 1014 ^b 36: «La entidad de los entes φύσει» (ἡ τῶν φύσει ὄντων οὐσία)	79
Capítulo 6. La sexta acepción de φύσις. 1015 ^a 12: «Toda entidad» (πᾶσα οὐσία)	88
SEGUNDA PARTE. Un rodeo hacia la φύσις: Grecia y la cuestión de la ἀρετή.....	97
Capítulo 1. La diferenciación de la ἀρετή frente al ejercicio puramente eficaz o productivo de la actividad	98
Capítulo 2. La diferenciación de la ποιήσις frente a la πρᾶξις.....	103
Capítulo 3. El <i>ser</i> φύσει y el «ser» en general	115
Capítulo 4. El recurso metodológico a la reinterpretación crítica de las posturas filosóficas concurrentes y a la fijación de aporías	123
A. La pluralidad de las maneras de decir y escuchar	126
B. El desarraigo y la excelencia humana: filosofía, asombro y extrañeza	127
C. El saber de lo que no se sabe y la especial dificultad que presenta su recepción	129
D. El tratamiento de las posturas filosóficas concurrentes y la formulación de aporías.....	130

Capítulo 5. La investigación en torno a los principios del saber <i>περὶ φύσεως</i>	131
A. La oposición entre lo <i>καθόλου</i> y lo <i>καθ' ἑκάστων</i>	133
B. Dialéctica, filosofía y <i>ἐπιστήμη</i>	135
C. El carácter analógico del discurso en torno a las <i>ἀρχαί</i> . Las oposiciones Ser / No-ser y Uno / Muchos.....	137
D. Análisis de las «tesis» relacionadas con Parménides y Meliso y con Anaxágoras.....	139
E. La exigencia de una tercera <i>ἀρχή</i>	142
F. La <i>δόξα</i> de los <i>φυσικοί</i>	145
OBSERVACIONES FINALES.....	149
APÉNDICE. La exigencia y el carácter no reducible de la contingencia en Aristóteles	155
A. τὸ συμβεβηκός como tema (marginal) de la filosofía	155
B. La <i>στέρησις</i> como interpretación del <i>ser κατὰ συμβεβηκός</i>	156
C. τὸ ἐνδεχόμενον como denominación de la irreducible posibilidad de no-ser.....	157
D. La exigencia del <i>ser κατὰ συμβεβηκός</i> ; τὸ ἀναγκαῖον en lugar de τὸ βίαιον.....	160
BIBLIOGRAFÍA	165
1. Ediciones críticas de las obras de Aristóteles	165
2. Traducciones y comentarios de las obras de Aristóteles	165
2.1. Comentaristas griegos	165
2.2. Traducciones y comentarios modernos.....	165
3. Ediciones y traducciones de otros textos griegos	166
4. Diccionarios y léxicos.....	167
5. Monografías y artículos	167
RESUMEN	173
ABSTRACT	174

LISTA DE ABREVIATURAS

Para las obras de Aristóteles y para las de sus comentaristas griegos seguimos la lista de abreviaturas del *Diccionario Griego-Español* del CSIC, disponible en línea: <http://dge.cchs.csic.es> (última consulta: 28/09/2020).

Obras de Aristóteles

<i>APo.</i>	<i>Analytica Posteriora</i>
<i>Cat.</i>	<i>Categoriae</i>
<i>de An.</i>	<i>De Anima</i>
<i>EN</i>	<i>Ethica Nicomachea</i>
<i>GA</i>	<i>De Generatione Animalium</i>
<i>GC</i>	<i>De Generatione et Corruptione</i>
<i>Int.</i>	<i>De Interpretatione</i>
<i>Iuu.</i>	<i>De Iuventute et Senectute</i> (contenido en los <i>Parva Naturalia</i>)
<i>Metaph.</i>	<i>Metaphysica</i>
<i>Ph.</i>	<i>Physica</i>
<i>Pol.</i>	<i>Politica</i>
<i>Rh.</i>	<i>Rhetorica</i>
<i>Top.</i>	<i>Topica</i>

Comentarios griegos de obras de Aristóteles

<i>in Metaph.</i>	HAYDUCK, M., 1891: <i>Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica Commentaria</i> .
<i>in Ph. I</i>	DIELS, H., 1882: <i>Simplicii in Aristotelis Physicorum Libros Quattuor Priores Commentaria</i> ¹ .

Recopilación de los fragmentos de los presocráticos

DK	DIELS, H. y KRANZ, W., ⁶ 1951-1952: <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i> .
----	---

Diccionarios

DELG	CHANTRAINE, P., 1968-1980: <i>Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots</i> .
LSJ	LIDDELL, H. G., SCOTT, R., JONES, H. S. y MCKENZIE, R., ⁹ 1996: <i>A Greek-English Lexicon</i> .

¹ En los *Commentaria in Aristotelem Graeca*, los *in Aristotelis Physica commentaria* de Simplicio ocupan dos volúmenes. De éstos sólo citamos el primero, el cual referimos añadiendo a la abreviatura un «I».

INTRODUCCIÓN

Tomando la historia de la filosofía griega como trasfondo de la siguiente consideración inicial, cabe decir de manera resuelta que la operación de definición que en suma conforman, por un lado, la delimitación de la φύσις en el marco del «ser» como uno de sus géneros, y, por otro, la correlativa especificación de la φυσική en el marco del saber como una filosofía teórica, es *característica* del pensamiento aristotélico. No podemos, desde luego, otorgar a Aristóteles el título de *inaugurador* de la φυσική, puesto que, conforme a la propia exposición de la filosofía precedente que, en varias ocasiones, él mismo se encarga de bosquejar, ese saber se habría originado en la Jonia del siglo VI. En efecto, incardinando expresamente su propio estudio en el horizonte de una tradición más o menos dilatada, Aristóteles asigna los nombres de unos cuantos jonios, empezando por el del milesio Tales², a los primeros intentos de abordar teóricamente el *ser φύσει*. Sin embargo, en la medida en que, en contraposición a esa tradición previa, Aristóteles emprende de forma exhaustiva y metódica la doble tarea definitoria arriba mencionada, descrita precisamente como *característica* de él, parece lícito reconocerle a éste el mérito de haber fundado la φυσική: es Aristóteles quien, a cierta altura del desarrollo del saber relativo a la φύσις, lo instituye como una *determinada* forma de saber, esto es, como una ἐπιστήμη en algún sentido *específica*, en razón de la cual se conoce *de forma definida* cierto tipo de entes y la cual resulta ya, por tanto, susceptible de ser enseñada.

Desde nuestra perspectiva moderna o tardomoderna, de cierto, la diferencia que separa a las cosas que forman parte de la «naturaleza» con respecto a cualquier otro género de cosas, y especialmente con respecto a los entes artificiales, es –de algún modo, en algún grado– evidente. Desde nuestra perspectiva, por tanto, la delimitación del *ser φύσει* como un género unitario y diferenciado del «ser» no puede sino presentarse de entrada como una operación hasta cierto punto superflua, a la cual sólo cabría atribuir una finalidad escolar. De acuerdo con esta representación, la de definir la φύσις sería esencialmente una tarea de índole clasificatoria, por mor de la cual esos

² Para la asignación a Tales del título de «inaugurador» de la filosofía teórica, cf. *Metaph.* I 3, 983^b20-21. Por cuanto Tales no es tomado en consideración por Aristóteles, en este pasaje, en cuanto que matemático ni en cuanto que teólogo, sino en calidad de φυσικός, debe entenderse que es iniciando la tradición de la φυσική como éste ha inaugurado propiamente la filosofía teórica.

infantes de la historia del pensamiento que eran los griegos, caracterizados por su capacidad para sorprenderse de lo que salta a la vista, habrían aprendido poco más que a identificar cierto tipo de cosas y a llamarlas por su nombre: tal conjunto de cosas, perfectamente reconocible, es el de los denominados «seres naturales», mientras que tal otro es el de los denominados «seres artificiales». Sin embargo, hemos de caer en la cuenta de que eso de «sorprenderse de lo que salta a la vista» es imposible, siendo así que sólo en un horizonte histórico en el cual el ente φύσει no resultara aún reconocible *de forma definida* y en el cual, por tanto, la φύσις misma estuviera lejos de ser lo que para nosotros es la «naturaleza», adquiriría todo su sentido el acceso teórico y temático al *ser φύσει* que, como hemos señalado, Aristóteles atribuye a un número de pensadores anteriores a él. Tal tematización del *ser φύσει*, sostenida de forma consistente a lo largo de la historia de la antigua Grecia, es justamente lo que viene a consumarse en el propio *hallazgo* aristotélico de la definición de la φύσις y en la consecuente constitución de la φυσική.

CAPÍTULO 1

LA DELIMITACIÓN DEL *SER ΦΥΣΕΙ* EN EL HORIZONTE DEL *SER-MÓVIL*

Un acceso especialmente desenvuelto a ese doble movimiento definitorio lo ofrece el texto de *Metafísica* VI 1, donde Aristóteles identifica en primer lugar a la φυσική como un saber teórico, diferenciándola así tanto del saber práctico como del productivo, para, en segundo lugar, especificarla a su vez en el horizonte mismo del saber teórico por oposición a la matemática y a la teología. No obstante, esta clasificación general de los saberes, en la cual la física encuentra su lugar propio, debe considerarse relativa a una previa diferenciación del «ser» y dependiente de ella: porque se ocupa de un género del «ser», la física es teórica, no práctica ni productiva, y porque el ser del que se ocupa está sujeto al movimiento, ésta se distingue a su vez de la matemática y de la teología³.

Metaph. VI 1, ἐπεὶ δὲ καὶ ἡ | φυσικὴ ἐπιστήμη τυγχάνει οὕσα περὶ γένους τι τοῦ ὄντος (περὶ | 1025^b18-27 γὰρ τὴν τοιαύτην ἐστὶν οὐσίαν ἐν ἣ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως καὶ | στάσεως ἐν αὐτῇ), δηλὸν ὅτι οὔτε πρακτικὴ ἐστὶν οὔτε ποιητικὴ | (τῶν μὲν γὰρ ποιητῶν ἐν τῷ ποιοῦντι ἡ ἀρχή, ἡ νοῦς ἢ τέ- | χνη ἢ δύναμις τις, τῶν δὲ πρακτῶν ἐν τῷ πράττοντι, ἡ | προαίρεσις· τὸ αὐτὸ γὰρ τὸ πρακτὸν καὶ προαιρετόν), | ὥστε εἰ πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητικὴ, | ἡ φυσικὴ θεωρητικὴ τις ἂν εἴη, ἀλλὰ θεωρητικὴ περὶ τοιοῦ- | τον ὃν ὅ ἐστι δυνατόν κινεῖσθαι [...].

Ahora bien, justamente por su condición de *ser-móviles*, τὰ φύσει ὄντα resultan ser *comparables* con «lo realizable» (τὰ πρακτά) y con «lo producible» (τὰ ποιητά)⁴, y asimilables por tanto junto a ellas al género común de τὸ κινητόν (al cual alude en la última línea de la cita la perífrasis «aquel *ser* que puede moverse»). Diremos, pues, que «la física se ocupa de ciertas cosas móviles» (περὶ κινητῶν γὰρ τινῶν ἡ φυσική; *Metaph.* VI 1, 1026^a12), es decir, de «algunas» de las cosas móviles, pero no del *ser-móvil* sin más: no se ocupa, ciertamente, de los entes móviles que son las cosas «realizadas» y las «producidas». Precisamente para discernir el movimiento propio del *ser φύσει* en el ámbito de «lo móvil» introduce Aristóteles en el pasaje estudiado la

³ Cf. en *Metaph.* VI 1, 1026^a7 y ss., la especificación de la física en el género del saber teórico.

⁴ Con vistas a evitar circunloquios como los que en este caso serían «las cosas realizables», «las cosas producibles», por lo general traduciremos los adjetivos (y participios) neutros plurales precedidos de artículo sustantivándolos con un artículo «lo» con valor colectivo.

siguiente precisión, hecha en dos pasos: la entidad de la que la física se ocupa, el *ser φύσει*, tiene el principio del movimiento y el reposo en sí misma, mientras que el de lo producible está en «el que produce», como el de lo realizable está en «el que actúa».

No debemos pasar por alto que, en el pasaje considerado, la evidencia del carácter teórico y no práctico ni productivo de la física no se deduce directamente de la diferenciación, en el horizonte del movimiento, del tipo de ser del que ésta se ocupa (y de acuerdo con ello podemos decir que la edición del texto asigna muy acertadamente un valor parentético a esa precisión de la que decíamos que se hace en dos pasos). Por contra, siendo todo «pensamiento» (διάνοια) o bien práctico, o bien productivo, o bien teórico (l. 25), lo que –ateniéndonos al texto– evidencia el rango teórico de la φυσική ἐπιστήμη es, sencillamente, el hecho de que ésta se ocupa de un género del «ser» (ll. 18-19). Según esto, parecería que en el texto subyace una oposición entre «el ser» (τὸ ὄν), por un lado, y el «ser-realizable» (τὸ πρακτόν) y el «ser-producible» (τὸ ποιητόν), por otro lado. Esta oposición debe comprenderse a partir de la siguiente: tanto τὰ πρακτά como τὰ ποιητά son «cosas» (ὄντα), desde luego, pero son cosas a las que «les cabe ser de otra manera»⁵, siendo precisamente su no pertenencia al género de «lo necesario» (τὰ ἐξ ἀνάγκης ὄντα) –y la ruptura que con ello introducen en el dominio del «ser»– lo que las excluye del género correspondiente de τὸ ἐπιστητόν⁶. En sentido estricto, pues, no hay ἐπιστήμη ni de lo «realizable» ni de lo «producible», lo cual sugiere que Aristóteles habría introducido en el texto arriba citado la palabra διάνοια por rigor terminológico, para no dejar a los nombres πρακτική y ποιητική pendientes del sustantivo ἐπιστήμη, el cual sí ha sido previamente calificado por el adjetivo φυσική.

Centrándonos en «lo realizable», encontramos que el *principio* de ese movimiento, o tipo de actividad humana, que es la πρᾶξις remite a la «elección» (προαίρεσις; ll. 23-24). Ahora bien, la elección se atiene siempre al resultado de un «deliberar», esto es, se atiene a una «deliberación» (βούλευσις), y debe por tanto ser explicada a partir de ésta⁷. En efecto, «los hombres deliberan cada uno de ellos sobre lo que a causa de ellos mismos es realizable»⁸. Esto es así porque la «elección» humana, o la «deliberación» en cuanto que resultado de una previa acción de «deliberar», es precisamente la «causa» (αἰτία) de «lo realizable» en cuanto que su ἀρχὴ τῆς κινήσεως. Este tipo de causa, la así llamada «causa eficiente», no es propiamente identificable con «motor» o «agente» alguno. En el caso de la προαίρεσις, su posesión por el hombre *señala* a éste como «moviente» o «actuante», esto es, lo señala como ὁ πράττων. Pero, en cuanto que «principio del movimiento», la *elección* es más exactamente una MANERA de *pro-ceder*, es decir, un *pro-cedimiento* en razón del cual la πρᾶξις se despliega no de cualquier manera sino de una *determinada*. En cuanto delibera y actúa conforme a su deliberación, el hombre no sólo *parte de* ciertos medios e instrumentos, con los que debe contar para llevar a cabo el fin que se propone, sino que además actúa conforme a una determinada selección y ordenamiento de los mismos. En este último sentido, el hombre ya no *procede* sin más *de* un cierto punto de partida u origen, en el cual *empieza* y del cual *parte* materialmente su πρᾶξις, sino que *pro-cede de* una determinada MANERA, a saber, haciendo unas cosas *antes* y otras *después*: *en primer lugar* esto, *luego* esto otro, *a continuación* aquello y, *por fin*, lo de más allá.

⁵ EN VI 4, 1140^a1-2: Τοῦ δ' ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν ἔστι τι καὶ ποιητόν καὶ πρακτόν.

⁶ *Ib.* 3, 1139^b19-23: πάντες γὰρ ὑπολαμβάνομεν, ὃ ἐπιστάμεθα, μὴδ' ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν [...]. ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἔστι τὸ ἐπιστητόν.

⁷ EN III 3, 1113^a2-7: βουλευτὸν δὲ καὶ προαιρετὸν τὸ αὐτό, πλὴν ἀφορισμένον ἤδη τὸ προαιρετόν· τὸ γὰρ ἐκ τῆς βουλῆς κριθέν προαιρετόν ἐστιν. παύεται γὰρ ἕκαστος ζητῶν πῶς πράξει, ὅταν εἰς αὐτὸν ἀναγάγῃ τὴν ἀρχήν, καὶ αὐτοῦ εἰς τὸ ἡγούμενον· τοῦτο γὰρ τὸ προαιρούμενον.

⁸ *Ib.* 1112^a33-34: τῶν δ' ἀνθρώπων ἕκαστοι βουλεύονται περὶ τῶν δι' αὐτῶν πρακτῶν.

Que lo realizable por el hombre sea algo a lo que «le cabe ser de otra *manera*» significa precisamente que la «deliberación», aquello en razón de lo cual el hombre en cuanto tal despliega su *ser-móvil* y llega a ser las cosas que «por sí mismo» le está dado *ser*, no es en ningún caso una MANERA *necesaria* de *pro-ceder*: «es de cuantas cosas se originan a causa de nosotros, pero no siempre de la misma *manera*, de lo que deliberamos»⁹. Si la deliberación no es siempre una misma MANERA de *pro-ceder* es porque, por más que lo realizable esté sujeto regularmente a cierto modo de efectuarse, para el hombre es incierto, por *indeterminado*, «cómo» (πῶς) resultará lo que se propone¹⁰. La acción de «deliberar», en tal caso, la cual conduce a la «deliberación» en cuanto que resultado o a la «elección», se configura como una «búsqueda» (ζήτησις; cf. EN III 3, 1112^b20-23; VI 9, 1142^a31-32) merced a la cual los hombres *determinan* sus πράξεις (es decir, la MANERA en la que éstas se despliegan): éstos –el médico, por ejemplo, o el orador o el político–, «habiéndose fijado el fin, consideran el *cómo* y *por qué* medios será posible <realizarlo>, y si parece ser realizable por varios medios, miran a ver por cuál <se realizará> más sencillamente y mejor, mientras que si es realizable por uno sólo, <miran a ver> *cómo* será posible <realizarlo> por medio de éste y *por qué* medio <será posible realizar a su vez> éste, <así> hasta llegar a la causa primera, que es lo último en encontrarse»¹¹.

Que, incluso contándose con una abundancia de recursos, la MANERA en que una πράξις se despliega pueda ser tanto «más sencilla y mejor» (o «buena» sin más) como «más complicada y peor» (o «mediocre» o «mala» sin más), que haya, pues, una distancia entre los «medios» y el «cómo» (πῶς) se dispone de los medios, pone de manifiesto que lo realizable por el hombre nunca es *realizable* de una sola MANERA. La deliberación, por lo demás, es buena cuando ella misma cualifica a la acción, cuando hace a la acción «buena», y el «bien» de la acción (su carácter de *ser-buena*), a su vez, se identifica con su consumación o *acabamiento*, esto es, con el τέλος al que su despliegue se ordena. Así, nos vemos obligados a reformular la descripción del carácter *no necesario* de τὸ πρακτόν: lo realizable no es necesario porque la deliberación *no lleva necesariamente a cabo* a la πράξις, sino que, confiriéndole a ésta en todo caso algún grado de eficacia, a la πράξις siempre le cabe ser más o menos mala *por causa de* la –más o menos mala– MANERA en que se despliega.

Por otro lado, si «el deliberar» (τὸ βουλευέσθαι) es la *búsqueda* de una «determinada-MANERA-de-actuar» (o sea, la búsqueda de una προαίρεσις, o de una βούλευσις comprendida como el *resultado* de la acción de «deliberar»), y si en consecuencia el *principio* de esa κίνησις –propia del hombre en cuanto tal– que es la πράξις se constituye como el objeto de un «hallazgo» (εὑρεσις), entonces hemos de concluir que τὸ πρακτόν no constituye propiamente un género del «ser», ni hay por tanto ἐπιστήμη alguna que se ocupe de ello, por cuanto el *ser-realizable* es relativo a un ente particular caracterizado por carecer de un determinado MODO de ser, a saber, el ἄνθρωπος. El hombre no *es* «en sí mismo» nada determinado en la medida en que no dispone *de antemano* de una MANERA *de la que* (o en la que)¹² *pro-ceder a ser* las cosas

⁹ *Ib.* 1112^b3-4: ὅσα γίνεται δι' ἡμῶν, μὴ ὡσαύτως δ' αἰεὶ, περὶ τούτων βουλευόμεθα [...].

¹⁰ *Ib.* 8-9: τὸ βουλευέσθαι δὲ ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἀδήλοισι δὲ πῶς ἀποβήσεται, καὶ ἐν οἷς ἀδιόριστον.

¹¹ EN III 3, 1112^b15-20: θέμενοι τὸ τέλος τὸ πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται σκοποῦσι· καὶ διὰ πλείονων μὲν φαινομένου γίνεσθαι διὰ τίνος ῥᾶστα καὶ κάλλιστα ἐπισκοποῦσι, δι' ἐνὸς δ' ἐπιτελουμένου πῶς διὰ τούτου ἔσται κάκεῖνο διὰ τίνος, ἕως ἂν ἔλθωσιν ἐπὶ τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ ἐν τῇ εὐρέσει ἔσχατόν ἐστιν.

¹² Cuando describimos la φύσις o la βούλευσις como la MANERA «de la que» (en lugar de «en la que» o «como») en cada caso se *pro-cede*, forzamos el lenguaje con vistas a destacar la condición de ἀρχή que éstas ostentan junto a la ὕλη y por oposición a ella. La φύσις, por ejemplo, no es el punto de partida material del que el movimiento del ente φύσει procede, el cual constituye una parte, la parte inicial o comienzo (el *em-piece*), de ese movimiento, pero en cuanto que «principio» del movimiento también ella

que «por sí mismo» le está dado ser: médico, orador, político, etc. Éste ha de ser, por tanto, el sentido en el que, a diferencia del ente φύσει, ni «lo realizable» ni «lo producible» tienen *en sí mismos* el principio del movimiento en razón del cual se originan, movimiento identificable con la πράξις y la ποίησις o, en general, con la actividad del hombre en cuanto tal. A diferencia del fuego, a disposición del cual yace una determinada MANERA *de pro-ceder a ser* las cosas que «por sí mismo» le está dado ser, el hombre tiene que *aprender a ser* de algún MODO. Siendo o, mejor, *estando* «por sí mismo» arriba, siendo el *estar-arriba* algo que al fuego le está dado «por sí mismo», es así que el fuego *asciende* (es decir, despliega el movimiento en razón del cual llega a ser lo que «por sí mismo» le está dado ser) *sin saber –ni dejar de saber– cómo* lo hace; el fuego no asciende PORQUE sepa hacerlo, sino «POR φύσις» (PORQUE tiene φύσις), es decir, PORQUE *es* φύσει lo que le está dado ser. En ausencia de todo impedimento externo, su φύσις *lleva a cabo necesariamente* al fuego, lo *consume* en la medida en que supone para él la *mejor* –la sola– MANERA *de pro-ceder a ser* lo que es (fuego)¹³; su φύσις, pues, es para el fuego su MODO de ser, la «traza» que al fuego de antemano se le da para *ser* lo que le está dado ser. Por el contrario, careciendo de φύσις, al hombre sí le cabe actuar mal, sí le cabe *no saber cómo pro-ceder a ser* lo que «por sí mismo» le está dado ser: si al hombre le está dado el *ser-médico*, el *ser-orador*, el *ser-político*, ocurre que no yace de antemano a su disposición MANERA alguna de curar *bien*, persuadir *bien* o legislar *bien*¹⁴. Puesto que la cualificación de la «acción», es decir, su carácter

puede ser descrita como una «procedencia» del movimiento, como un determinado *pro-ceder*, a saber, como la «guía» o «apertura» (ἀρχή) del despliegue del movimiento por la cual éste se constituye como un movimiento *determinado*.

¹³ Ph. II 8, 199^a8-11: ἔτι ἐν ὅσοις τέλος ἔστι τι, τούτου ἕνεκα πράττεται τὸ πρότερον καὶ τὸ ἑφεξῆς. οὐκοῦν ὡς πράττεται, οὕτω πέφυκε, καὶ ὡς πέφυκεν, οὕτω πράττεται ἕκαστον, ἂν μὴ τι ἐμποδίζῃ. Repárese en la descripción del principio del movimiento que es la φύσις como una MANERA *de pro-ceder*: «en cuantas cosas hay un fin, lo <que se hace> antes y lo <que se hace> sucesivamente se hace con vistas a éste». Es en este *pro-ceder* no de cualquier MANERA, sino *haciendo unas cosas antes y otras después*, en lo que consiste toda ἀρχή τῆς κινήσεως. Obviamente, esto significa que no hay movimiento en sentido estricto «fuera del tiempo», esto es, que la «medida» (μέτρον) o el «número» (ἀριθμός) que constituye el χρόνος (en razón del cual *esto* que se hace «antes» se liga a *esto otro* que se hace «después»), «el *ser* en el tiempo» (τὸ ἐν χρόνῳ εἶναι), en definitiva, es el *ser-delimitado* del movimiento *por sí mismo*, esto es, del movimiento por causa del cual una cosa llega a ser lo que «por sí misma» le está dado *ser* (cf. Ph. IV 12, 220^b32 y ss.; 11, 219^b1-2). Para la idea de «los impedimentos externos» que oponen resistencia a la φύσις, cf. Wieland (1970: 245): «Das Feuer bewegt sich von Natur aus nach oben, die Erde nach unten – aber eben nur dann, wenn sie beide nicht schon an ihrem natürlichen Ort sind, weil sie zuvor beispielsweise gewaltsam von ihm wegbewegt worden sind. Wenn „sich“ die Elemente an ihren natürlichen Ort bewegen sollen, müssen äußere Bedingungen gegeben sein: es darf zumindest keine der Ursachen mehr wirksam sein, die das Ding von seinem natürlichen Ort wegbewegt haben. – Noch deutlicher kommt das Prinzip des bewegten Sich-bewegens bei Pflanze und Tier zum Vorschein: Beide sind nämlich auf Bedingungen der Umwelt (des περιέχον) angewiesen, die erfüllt sein müssen, wenn das artspezifische Sich-bewegen möglich werden soll. Aristoteles spricht in solchen Fällen auch gerne von einer Mitursache (συναίτιον); der entsprechende Funktionalbegriff der conditio sine qua non (οὐδ' οὐκ ἄνευ) ist diesem Begriff der Mitursache zugeordnet». En el párrafo de *Die aristotelische Physik* dedicado a la «naturaleza» y el «movimiento natural» (§ 15), Wieland enfatiza la «estructura compleja» de éste, por la cual todo movimiento φύσει acontece en «un contexto externo de movimiento»: «Im folgenden soll so die These begründet werden, daß Aristoteles zum Bereich des Natürlichen (φύσει ὄν) alles das rechnet, was einen bestimmten Bewegungsursprung in sich selbst hat. In einem solchen Falle kann man zwar noch von einem Sich-bewegen sprechen, doch handelt es sich dann in der Regel nicht mehr um eine absolute Selbstbewegung. Ein Anstoß dieser „Selbstbewegung“ von außen ist also nicht ausgeschlossen. Die natürliche Bewegung wäre also nach dieser Deutung als bewegtes Sich-bewegen bestimmt» (ib.: 234).

¹⁴ Se observará que, discutiendo en torno a la ἀρχή de la «acción», sin embargo apelamos como ilustraciones de ésta a actividades como las de «curar» y «persuadir», de las cuales en principio diríamos que son más bien «producciones». Esta ambigüedad, la cual, por lo demás, pertenece al texto, halla su justificación en el carácter *relativo* tanto de la πράξις como de la ποίησις, según el cual una misma

acabado o consumado, consiste en el carácter de ser «buena» de la deliberación por la que se rige su despliegue, podemos decir que, en ausencia de una φύσις, el hombre actúa bien y llega así a ser las cosas que «por sí mismo» le está dado ser en la medida en que *sabe* deliberar. Ese «saber deliberar» que, en definitiva, constituye el «buen deliberar» por mor del cual se «actúa bien», es la «prudencia» (φρόνησις)¹⁵, la cual debe en consecuencia ser equiparada con la φύσις en cuanto que «principio del movimiento», en este caso de «lo realizable».

Ahora bien, de la misma manera que la φυσική no se ocupa de ningún ente φύσει en particular, sino del *ser* φύσει en general (es decir, se ocupa del γένος de τὰ φύσει ὄντα), siendo así que todo ulterior saber –físico– específico, relativo a tal o cual circunscripción del *ser* φύσει, *presupone* dicho «saber general» en torno a la φύσις¹⁶, también la φρόνησις habrá de depender por su parte de un saber de segundo grado, a saber, de una διάνοια πρακτική que se ocupe no ya de tal o cual πράξις (que no suponga

actividad constituye una «acción» *en cuanto que* es un «fin» para otras, mientras que constituye una «producción» *en cuanto que* recibe su τέλος de una actividad externa. En consecuencia, así como toda producción es relativa a una acción (de la cual recibe su fin), la acción resulta ser por su lado instrumentalizable. Esta relatividad de la acción y la producción, por la cual las condiciones de sus respectivos despliegues son no idénticas pero sí analogables, es lo que exime a Aristóteles de demorarse en el análisis de la ποίησις. De acuerdo con esto, debe notarse que, no siendo la acción y la producción fenómenos que la propia lengua tenga resueltamente discernidos, y no habiéndose detenido tampoco Aristóteles a buscar una terminología apropiada, éste llega a verse en dificultades cuando quiere denominar separadamente las condiciones de la ποίησις. Cf. en las ll. 22-23 del texto de la *Metafísica* analizado al inicio de este capítulo la tentativa de mencionar aquello que en el campo de la producción deba ser considerado análogo a lo que en el campo de la acción se denomina resueltamente προαίρεσις.

¹⁵ EN VI 5, 1140^a24-30: Περὶ δὲ φρονήσεως οὕτως ἂν λάβοιμεν, θεωρήσαντες τίνας λέγομεν τοὺς φρονίμους. δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευσάσθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν, πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως. σημεῖον δ' ὅτι καὶ τοὺς περὶ τι φρονίμους λέγομεν, ὅταν πρὸς τέλος τι σπουδαῖον εὖ λογίσωνται, ὧν μὴ ἐστὶ τέχνη. El deliberar cualificado que constituye la φρόνησις no se identifica estrictamente con un deliberar *parcial* por cuanto toda πράξις es relativa a una última y englobante, a saber, el «vivir» propio del hombre, de suerte que la φρόνησις consuma a la πράξις particular sólo en la medida en que tal consumación contribuye a τὸ εὖ ζῆν ὅλως, es decir, en la medida en que la πράξις particular consumada cumple con su consumación el τέλος global de la vida humana. Cf. también *ib.* 9, 1142^b31-33: εἰ δὴ τῶν φρονίμων τὸ εὖ βεβουλευσθαι, ἢ εὐβουλία εἴη ἂν ὀρθότης ἢ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὗ ἢ φρόνησις ἀληθὴς ὑπόληψις ἐστίν.

¹⁶ Los «saberes especiales» que son las ἐπιστήμαι (en sentido estricto), en efecto, presuponen el «saber» de sus propias y respectivas ἀρχαί en el sentido de que aquéllas operan *de hecho*, es decir, demuestran de forma más o menos eficaz, aun sin estar en posesión de éstas. Reduciéndose la ἐπιστήμη a la ἀπόδειξις, a la misma le cabe conocer la causa por la que una u otra propiedad pertenece necesariamente a un objeto u otro del género particular del que en cada caso se ocupe, y por tanto demostrar dicha pertenencia necesaria, sin conocer no obstante las causas primeras (los principios) sobre las que ella misma en cuanto que conocimiento demostrativo se funda. Para ello, a la ἐπιστήμη le basta con partir de ciertas *suposiciones* relativas a sus propias ἀρχαί, suposiciones que constituyen un conocimiento «global» (καθόλου), y no un conocimiento «sin más» (ἀπλῶς), o sea, no un conocimiento *definido*, de éstas (cf. *APo.* I 1-2 y 10). Por otro lado, puesto que de las ἀρχαί no hay demostración (cf. *ib.* 9), el conocimiento *definido* de los «principios», o lo que es lo mismo, la «definición» (ὁρισμός) de los objetos y las propiedades de las que se ocupa la ἐπιστήμη, y fundamentalmente la de los elementos irreducibles que constituyen el género particular al que ésta es relativa (tales elementos irreducibles son aquellos objetos que, no componiéndose ellos mismos a partir de otros objetos anteriores, sin embargo entran en la composición de la entidad de otros objetos más complejos, los cuales se definen por tanto a partir de aquéllos), ha de ser competencia de una disciplina a la que en sentido estricto ya no podremos identificar con la ἐπιστήμη misma. Tal conocimiento de las causas primeras y primeros principios, esto es, el conocimiento de la entidad, el cual se expresa en la definición, es precisamente lo que compete a la φιλοσοφία. En la medida en que el que demuestra no conozca las ἀρχαί de sus demostraciones (en la medida en que el que demuestra no sea filósofo además de ἐπιστήμων), en esa misma medida el que demuestra «creerá que sabe» lo que sabe, es decir, «sabrás» lo que sabe de una forma en todo caso *no definida* (cf. la definición del ἐπίστασθαι en *ib.* 2, 71^b9-16).

la búsqueda de una MANERA de llevar a cabo esta o aquella vida humana particular) sino de las condiciones de la *πραξις* en general¹⁷. Este saber general, sobre el cual se funda y al cual se debe la *φρόνησις*, bien podría ser llamado *φιλοσοφία πρακτική*, por más que esta expresión no aparezca en los textos como sí aparece la expresión *φιλοσοφία θεωρητική* (cf. *Metaph.* VI 1, 1026^a18-19).

Sobre la base de los razonamientos previos, resulta fácil orientarse en el dominio –análogo al de lo «realizable»– de «lo producible»: el saber que atiende a τὰ ποιητά es el «arte» (τέχνη), el cual debe considerarse como la cualificación de un τεχνάζειν, en razón del cual se busca «cómo» (ὅπως) se origina «lo producible»¹⁸. Pues bien,

¹⁷ A este saber práctico general es a lo que apunta Aristóteles cuando, después de insistir en *EN* VI 7, 1141^b8-23 en la índole *parcialmente* fáctica del saber que constituye la «prudencia» (*ib.* 14-15: οὐδ' ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν, con lo cual, nótese bien, se está indicando que, por fáctico que sea el conocimiento en el que ésta consiste, la prudencia está en todo caso condicionada por un conocimiento καθόλου, o sea, «general», de la acción), la cual, de cierto, presupone el conocimiento de las circunstancias particulares de la *πραξις* concreta a la que cualifica, señala que, no obstante, tampoco la *φρόνησις* puede reducirse a un saber puramente experiencial de la *πραξις*, es decir, que también ésta pende de un «saber director» (*ib.* 22-23: εἴη δ' ἂν τις καὶ ἐνταῦθα ἀρχιτεκτονική). Ese *saber director* no es otro que aquel «tratamiento [o tratado] de los caracteres al que es justo llamar política» (*Rh.* I 2, 1356^a26-27): es justo llamarlo así porque dicho tratamiento, al cual Aristóteles suele referirse como οἱ ἠθικοὶ <λόγοι> (cf., por ejemplo, *Metaph.* I 1, 981^b25), no es sino una parte de la política (cf. *EN* I 2, 1094^b4-11; VI 8, 1141^b23 y ss.), la cual, a su vez, no debe entenderse en cuanto que ἀρχιτεκτονική ἐπιστήμη en el sentido del *ejercicio político* propiamente, sino en el sentido de los λόγοι que encontramos registrados, por ejemplo, en ese conjunto de textos debidos a Aristóteles que se editan bajo el título *Política*, textos que, en efecto, no constituyen en sí mismos la cualificación de *πραξις* particular alguna, originándose ellos mismos, muy al contrario, justamente en una toma de distancia frente a toda acción concreta.

¹⁸ *EN* VI 4, 1140^a10-16: ἔστι δὲ τέχνη πᾶσα περὶ γένεσιν καὶ τὸ τεχνάζειν καὶ θεωρεῖν ὅπως ἂν γένηται τι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ ὧν ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ ποιοῦντι ἀλλὰ μὴ ἐν τῷ ποιουμένῳ· οὕτε γὰρ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων ἢ γινομένων ἡ τέχνη ἐστίν, οὕτε τῶν κατὰ φύσιν· ἐν αὐτοῖς γὰρ ἔχουσι ταῦτα τὴν ἀρχήν. El recurso en este paso al verbo τεχνάζω sólo es justificable desde la perspectiva de la necesidad en que se encuentra Aristóteles de establecer, en el ámbito productivo, un paralelo del βουλευέσθαι que rige en el ámbito práctico (*vid. supra* n. 14). Por otro lado, esta cita nos permite abundar en la comprensión de la irreducibilidad de la *φρόνησις* y la *τέχνη* a la *ἐπιστήμη*, es decir, en la comprensión de la índole no teórica, sino práctica y productiva respectivamente, de la *διάνοια* a la que aquéllas remiten: mientras que la *θεωρία*, la actividad cualificada por la *ἐπιστήμη*, es un «hacer» que consiste en simplemente *saber* (y comporta por tanto un *saber de cosas con las que no se puede hacer nada* aparte de reconocerlas y estudiarlas), la prudencia y el arte, por su lado, son un *saber* consistente en un «saber hacer». Esto significa que el que cualifica a la *πραξις* y a la *ποίησις* no es un saber consumado como tal, sino que, teniendo su τέλος en el «hacer» al cual se subordina, la *φρόνησις* y la *τέχνη* no suponen –no requieren– un conocimiento *acabado* de las cosas de las que cada una es un saber. Así, el arquitecto naval, por ejemplo, debe poseer ciertamente un *saber* de la madera, en la medida en que ésta constituye uno de los materiales de los que su «producción» parte: éste conoce, obviamente, el *ser-flotante* de la madera frente a otros materiales, como conoce el *ser-ligero* de la madera de abeto frente a la de pino (en razón del cual aquélla resulta más apta para la producción de ciertas partes del navío, como pueda ser el mástil), etc. Sin embargo, este saber no lo es de la madera *mismamente*, sino que lo es de la madera *relativamente* a lo que con ella (*de ella*) se puede *hacer*, a saber, un navío: el arquitecto naval *sabe* de madera sólo hasta cierto punto (μέχρι του), *sólo hasta donde su «producción» lo requiere*, sólo en la medida en que le hace falta saber de madera *para* llevar a cabo su *ποίησις*, lo cual equivale a decir que no es el *saber* mismo, ni la *θεωρία* o *διάνοια* en torno al «ser» de la madera de la que el saber surge, lo que el arquitecto naval como tal lleva a *cabo* o consume (*Ph.* II 2, 194^a22-23: τῆς δὲ αὐτῆς ἐπιστήμης εἰδέναι τὸ εἶδος καὶ τὴν ὕλην μέχρι του; cf. *ib.* 23-26). La *pre-ocupación* del arquitecto naval, a saber, *hacer* buenos navíos, limita la *ocupación* de su *saber*, en el cual no está contemplada la causa del *ser-flotante* de la madera ni la del *ser-ligero* de la madera de abeto, ni mucho menos la definición de la madera *misma* ni la función que ésta cumple en cuanto que parte sólida del tronco y las ramas de los árboles. En este sentido decimos que la *τέχνη* no se ocupa de género alguno del «ser»: en el sentido mismo en que decimos que no es de τὸ ὄν de lo que la arquitectura naval se ocupa (ésta no se ocupa, como decimos, del «ser» de la madera, sino de la madera en cuanto que *de ella se originan* buenos

Aristóteles no define la φύσις en el horizonte del *ser*-móvil por oposición a la actividad humana en general, sino precisamente por oposición a la τέχνη, dado que, en razón de su mayor cercanía, el φύσει ὄν resulta ser más asimilable a «lo producible» que a «lo realizable», siendo en consecuencia frente a τὸ τέχνη ὄν como adquiere su consistencia la diferenciación de τὸ φύσει ὄν. Es la cercanía del ente φύσει al ente τέχνη, esto es, la asimilación de ambos a un horizonte común más estrecho que el del *ser*-móvil, del cual cabe excluir a τὰ πρακτά, lo que justamente torna cuestionable la diferenciación de aquél frente a éste y lo que, por consiguiente, torna al *ser* φύσει definible en todo caso por oposición al *ser* τέχνη. A su vez, es la relación esencial que se da entre lo producible y lo realizable, la cual une a éstos bajo un marco común del que cabe excluir al ente φύσει, lo que torna cuestionable la diferenciación de la ποίησις frente a la πρᾶξις, y lo que a su vez hace que la πρᾶξις no pueda ser consistente y significativamente definida sino por oposición a la ποίησις. Preguntémonos por ambos tipos de relación esencial.

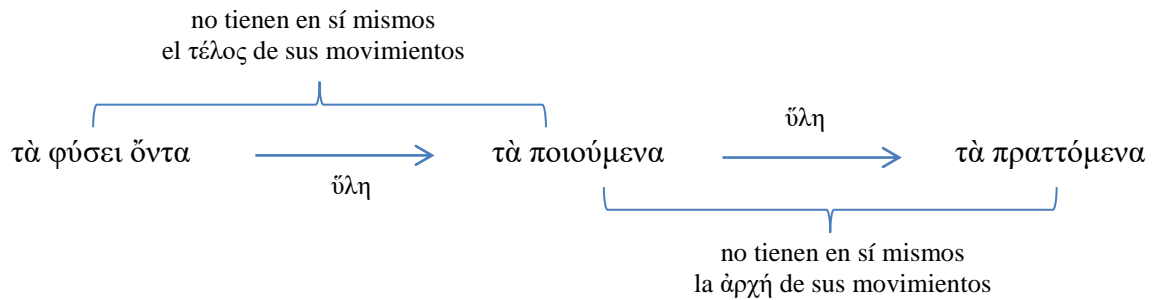
Los entes φύσει y «las cosas producidas» (τὰ ποιούμενα) por el hombre *se separan de* «las cosas realizadas» (τὰ πραττόμενα) por éste en razón del carácter común a ambos tipos de ente de no tener en sí mismos el «fin» de sus movimientos, y el ente φύσει *se separa* a su vez *del* ente τέχνη por cuanto tiene en sí mismo el «principio» de sus movimientos. Mas estos últimos *se aproximan* mutua y esencialmente, aunque de forma asimétrica, en la medida en que, ostentando una mayor autonomía que el ente φύσει pero siendo menos autosuficiente que éste¹⁹, el ente τέχνη requiere del ente φύσει y éste es perfeccionado por aquél. El ente τέχνη, en efecto, requiere del ente φύσει en el doble sentido de que, por un lado, lo necesita como el «material» a partir del cual se despliega la ποίησις que constituye su originación, y, por otro lado, y en consecuencia, le intima su subordinación a su propio τέλος (al «fin» de la producción). A su vez, si el ente φύσει accede a tal intimación (es decir, se aviene a *sub-ordinarse* al ente τέχνη *ordenándose* al fin de éste) y provee al ente τέχνη de la ὕλη por él requerida, reuniéndose y *componiéndose* así con él en virtud de la recepción de su εἶδος (en virtud de la asunción de la τέχνη que cualifica a la «producción»), es precisamente porque aquél encuentra en éste su perfección, esto es, el definitivo aquietamiento de su inquietud, el acabamiento y la consumación de su κίνησις²⁰.

Por lo que respecta a la comunidad de la πρᾶξις y la ποίησις, éstas *se separan de* la κίνησις de los entes φύσει por cuanto, constituyendo ellas mismas «movimientos», no obstante no tienen en sí mismas su propia ἀρχή, siendo así que la πρᾶξις *se separa* a su vez *de* la ποίησις por cuanto, a diferencia de ella, sí tiene en sí misma su propio «fin». Con todo, también éstas se caracterizan por una asimétrica, pero mutua y esencial, *cercanía* en la medida en que, siendo más autónoma pero menos autosuficiente que la ποίησις, la πρᾶξις *requiere de* la ποίησις, la cual, por su lado, se aviene a ser consumada por aquélla. Esta cercanía, así pues, se explica en los mismos términos en los que se ha explicado la proximidad que reúne al ente φύσει con el τέχνη.

navíos), sino que «toda τέχνη se ocupa de una originación» (ἔστι δὲ τέχνη πᾶσα περὶ γένεσιν), y más exactamente de una ποίησις. Cf. *APo.* II 19, 100^a6-9.

¹⁹ *Ph.* II 2, 194^b7-8: ἐν μὲν οὖν τοῖς κατὰ τέχνην ἡμεῖς ποιοῦμεν τὴν ὕλην τοῦ ἔργου ἕνεκα, ἐν δὲ τοῖς φυσικοῖς ὑπάρχει οὗσα.

²⁰ En *Pol.* I 8, 1256^b15-22, encontramos un reconocimiento explícito de la subordinación de unos entes φύσει a otros y del ente φύσει al hombre: ὥστε ὁμοίως δῆλον ὅτι καὶ γενομένοις οἰητέον τὰ τε φυτὰ τῶν ζώων ἕνεκεν εἶναι καὶ τὰ ἄλλα ζῶα τῶν ἀνθρώπων χάριν, τὰ μὲν ἡμερᾶ καὶ διὰ τὴν χρῆσιν καὶ διὰ τὴν τροφήν, τῶν δ' ἀγρίων, εἰ μὴ πάντα, ἀλλὰ τὰ γε πλεῖστα τῆς τροφῆς καὶ ἄλλης βοηθείας ἕνεκεν, ἵνα καὶ ἐσθῆς καὶ ἄλλα ὄργανα γίνηται ἐξ αὐτῶν. εἰ οὖν ἡ φύσις μὴθὲν μῆτε ἀτελὲς ποιεῖ μῆτε μάτην, ἀναγκαῖον τῶν ἀνθρώπων ἕνεκεν αὐτὰ πάντα πεποιηκέναι τὴν φύσιν. En cuanto al requerimiento del ente φύσει por el ente φύσει (el cual se concreta en este pasaje en el requerimiento de las plantas por los animales), éste se reproduce en el dominio antropológico en el requerimiento de la ποίησις por la πρᾶξις (de lo cual damos cuenta a continuación en el grueso del texto; *vid. infra* 2ª Parte, cap. 2).



Ph. II 1, 192^b8-23, 27-29 Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶ φύσει, τὰ δὲ δι' ἄλλας αἰ- | τίας, φύσει μὲν τὰ τε ζῷα
καὶ τὰ μέρη αὐτῶν καὶ τὰ | φυτὰ καὶ τὰ ἀπλᾶ τῶν σωμάτων, οἷον γῆ καὶ πῦρ
καὶ | ἀήρ καὶ ὕδωρ (ταῦτα γὰρ εἶναι καὶ τὰ τοιαῦτα φύσει | φαινόμενα), πάντα δὲ
ταῦτα φαίνεται διαφέροντα πρὸς τὰ | μὴ φύσει συνεστῶτα. τούτων μὲν γὰρ
ἕκαστον ἐν ἑαυτῷ | ἀρχὴν ἔχει κινήσεως καὶ στάσεως, τὰ μὲν κατὰ τόπον, |
τὰ δὲ κατ' αὐξήσιν καὶ φθίσιν, τὰ δὲ κατ' ἀλλοίωσιν· | κλίνη δὲ καὶ ἱμάτιον,
καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἄλλο γένος | ἐστίν, ἧ μὲν τετύχηκε τῆς κατηγορίας ἐκάστης
καὶ | καθ' ὅσον ἐστὶν ἀπὸ τέχνης, οὐδεμίαν ὁρμὴν ἔχει μετα- | βολῆς
ἔμφυτον, ἧ δὲ συμβέβηκεν αὐτοῖς εἶναι λιθίνους ἢ | γηίνους ἢ μικτοὺς ἐκ
τούτων, ἔχει, καὶ κατὰ τοσοῦτον, ὥς | οὔσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ
αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ | ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ' αὐτὸ καὶ μὴ
κατὰ | συμβεβηκός [...]. ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκα- | στον τῶν
ποιουμένων· οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ἔχει τὴν ἀρχὴν ἐν ἑαυ- | τῷ τῆς ποιήσεως [...].

La φύσις, así pues, se presenta como una causa entre otras²¹, a saber, como la causa del *ser* φύσει del ente, esto es, como la causa de aquel género de entes de los que

²¹ EN III 3, 1112^a31-33: αἰτίαι γὰρ δοκοῦσιν εἶναι φύσις καὶ ἀνάγκη καὶ τύχη, ἔτι δὲ νοῦς καὶ πᾶν τὸ δι' ἄνθρωπον. Junto a la φύσις, nuestro estudio ya ha topado previamente con la mayoría de estas causas. Ha topado, efectivamente, con la «necesidad», causa de todo aquello que es objeto de ἐπιστήμη (por ejemplo, del *ser*-de-ángulos-iguales-a-dos-rectos del triángulo), y se ha centrado especialmente en el ἄνθρωπος, a quien remite el «pensamiento» (διάνοια) con el que se identifican tanto el βουλευέσθαι como el τεχνάζειν, cualificados respectivamente por la «prudencia» y el «arte». Por lo que respecta a la diferenciación de la φύσις en el seno de las αἰτίαι, hemos de reparar en que, mientras que la φυσική es presentada como una ἐπιστήμη, por otro lado la φύσις es aducida como una causa paralela a la necesidad y no reducible a ella (*ib.* VI 4, 1140^a14-15: οὔτε γὰρ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων ἢ γινομένων ἢ τέχνη ἐστίν, οὔτε τῶν κατὰ φύσιν), toda vez que la mayoría de los entes φύσει son «posiblemente» (δυνάμει), y no «necesariamente», lo que les está dado ser, perteneciéndoles en consecuencia el *ser* δυνατά. En la medida en que no consuma *necesariamente* al ente de cuyo *ser* φύσει es causa, la φύσις, ciertamente, no es reducible a la necesidad. Sin embargo, como hemos visto, la φύσις sí es *necesaria* en el sentido de que es la sola y mejor MANERA en que al ente φύσει le cabe desplegar su *ser*-móvil, de suerte que, *en ausencia de todo impedimento externo*, aquélla «guía» (ἄρχει) a éste *necesariamente* hasta su τέλος (en ausencia de todo impedimento externo el movimiento del ente φύσει es *necesariamente* acabado y aquietado no de otra MANERA que conforme a su φύσις). Así, es precisamente el ente φύσει lo que Aristóteles parece tener en cuenta al delimitar los dos tipos de entes correlativos a las dos partes del alma poseedoras de λόγος contraponiendo, a «las cosas a las que les cabe ser de otra manera» (τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν), no «las cosas a las que no les cabe ser de otra manera» o «las cosas necesarias» sin más, sino «cuantas cosas son tales que *a sus principios* no les cabe ser de otra manera» (τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν; cf. *ib.* 1, 1139^a3 y ss.). Por otro lado, si cabe que a la rección de la φύσις (a la rección de la κίνησις que es la φύσις) se le opongan «impedimentos externos» es porque, compartiendo la movilidad de cada ente φύσει un mismo horizonte con la movilidad de otros entes φύσει, y también con la del hombre, a la φύσις del ente φύσει particular, y del mismo modo a la τέχνη y a la φρόνησις, les cabe de hecho entrar en concurrencia con otras causas (*vid. supra* n. 13). Así, la eventualidad de la interferencia mutua de τὰ φύσει ὄντα entre sí, y de éstos con el hombre, se convierte en «causa» de que el ente φύσει se aparte de su τέλος, o bien lo alcance, «al margen de la φύσις» (παρὰ φύσιν) que constituye su propia entidad particular (análogamente, dicha eventualidad aparta igualmente a «lo realizable» y «lo producible» de sus respectivas ἀρχαί). Esta «causa» es justamente a lo que en la cita aquí analizada se denomina τύχη, la cual, no obstante, no es propiamente una causa, sino la ausencia de causa, esto es, la no rección del movimiento del ente por la φύσις (o la prudencia o el arte); cf. *Metaph.* XII 3, 1070^a6-9.

precisamente decimos que *son* «por φύσις» (o sea, φύσει) las cosas que «por sí mismos» –en razón de su entidad, por causa de ser lo que «en sí mismos» *son*– les está dado ser. Como representantes globales de dicho género se mencionan los animales y sus partes, las plantas, y los cuerpos simples: la tierra, el fuego, el aire y el agua (Il. 8-12). En cuanto que causa, la φύσις se define como una ἀρχὴ τῆς κινήσεως, la cual delimita el *ser* φύσει del ente en razón de su residencia en los entes mismos de cuyos movimientos es la ἀρχή: éstos, los entes φύσει, se diferencian con respecto a «los no constituidos por φύσις» (τὰ μὴ φύσει συνεστῶτα; Il. 12-13) por tener cada uno de ellos en sí mismo el principio de su movimiento y de su quietud (o de la cesación de su movimiento). Sin embargo, la explicación de la definición de la φύσις no toma el horizonte del *ser*-móvil en su totalidad, sino sólo a τὰ ποιούμενα, como trasfondo de ésta, de modo que los entes φύσει se delimitan estrictamente por oposición a los entes τέχνη, ninguno de los cuales, en efecto, tiene en sí mismo el «principio» de la ποίησις por la que se origina (Il. 27-29). Esto es así, como hemos visto, porque, siendo el ente φύσει sobre todo asimilable al ente τέχνη, es con éste con el que aquél es ante todo susceptible de ser confundido: es al ente τέχνη al que el ente φύσει *aparentaría* en todo caso ser reducible, y es por tanto la consistencia de la φύσις *frente a la τέχνη* lo que al griego le resulta cuestionable. En consecuencia, puesto que la definición de la φύσις es aquello conociendo lo cual se conoce *de forma definida* el género de τὰ φύσει ὄντα, dicha definición no puede desarrollarse y ser esclarecida sino tomando al *ser* τέχνη como el género con el cual el *ser* φύσει entra en una específica relación de oposición.

El diván y la ropa, por ejemplo, por oposición a la *madera* y, pongamos, el *algodón* o la *lana* de los que respectivamente están hechos, no cambian *en cuanto tales* conforme a una φύσις. En cuanto que «diván» y «ropa» propiamente, los movimientos mediante los cuales éstos llegan a ser las cosas que «por sí mismos» les está dado *ser* no *pro-ceden* de una MANERA identificable con la φύσις. El *ser* tal o cual cualidad («acolchado» el diván y «cálida» la ropa, por ejemplo), *ser* más o menos grande, *estar* en uno u otro sitio («en tal estancia» el diván, y «cubriendo el cuerpo de un hombre» la ropa, verbigracia), del diván y la ropa *pro-ceden* por el contrario «de la τέχνη» (ἀπὸ τέχνης; l. 18)²². En la medida en que la MANERA *de la que* el diván y la ropa, y todas las cosas del mismo tipo, *pro-ceden* a desplegar su *ser*-móvil (y *son* lo que «por sí mismas» les está dado ser) es una τέχνη, esto es, «en la medida en que *pro-ceden de la τέχνη*, no tienen una tendencia al cambio que nazca en ellas» (καθ' ὅσον ἐστὶν ἀπὸ τέχνης, οὐδεμίαν ὁρμὴν ἔχει μεταβολῆς ἔμφυτον; Il. 18-19). Pero el hecho es que el ente τέχνη no sólo *pro-cede de la τέχνη* en cuanto que «principio de sus movimientos», sino que además *procede del ente φύσει* en cuanto que su ὕλη²³. En cuanto que *están hechos de madera* y –digamos– de algodón o lana, el diván y la ropa *resultan ser* «pétreos o

²² La expresión ἡ τετύχηκε τῆς κατηγορίας ἐκάστης (l. 17 del pasaje estudiado) suele entenderse como una consideración de los entes τέχνη *en cuanto tales* desde la perspectiva de los nombres que éstos tienen asignados («diván», «ropa», etc.), conforme a los cuales, en efecto, serían identificables como tales entes τέχνη y diferenciables por tanto de los entes φύσει. Sin embargo, no es esto, sino las predicaciones de la cualidad, la cantidad y el lugar (cf. Il. 14-15), lo que Aristóteles tiene en mente en este paso. Éstas constituyen los *respectos* en los que acontecen los movimientos tanto de los entes φύσει como de los τέχνη, y lo que Aristóteles quiere en definitiva señalar es que la *originación* de las cualidades, el tamaño y la localización que caracterizan a un determinado ente τέχνη constituye no un movimiento ordenado por la φύσις, sino una ποίησις.

²³ Wieland (1970: 238): «Die Artefakte [...] sind das, was sie sind, ausschließlich dadurch, daß sie von einem anderen hergestellt sind. Den Artefakten kommen als solchen auch keine artspezifischen Bewegungen zu. Und wenn es auch bei ihnen gelegentlich ein Sich-bewegen gibt, dann doch nur deswegen, weil es niemals reine und absolute Artefakte gibt: jede Herstellung muß selbst wieder auf Material zurückgreifen, das nicht hergestellt ist, sondern von Natur aus existiert. Nur im Hinblick auf jenes natürliche Substrat kann man auch bei Artefakten von einem Sich-bewegen sprechen.»

terrosos o una mezcla de ambas cosas» (pues es algo de esta índole lo que obtenemos si los destruimos, de la misma manera que no es algo de índole pétrea ni terrosa, sino «acuosa», lo que obtenemos al fundir una estatua de bronce). En este respecto, «en cuanto que coincide que son pétreos o terrosos o una mezcla de ambas cosas, y en esa medida», el diván y la ropa, y las demás cosas del tipo de éstas, «sí tienen <una tendencia al cambio que nace en ellas>» (II. 19-20). Lo cual indica que, por más que el ente φύσει sea asimilable al ente τέχνη, y por más que, poniéndose a disposición de éste, aquél *aparezca* como «el material» *del que* el ente artificial *es* (o está hecho), en todo caso la φύσις no es reducible a la τέχνη (no es reducible al *ser-material* del ente τέχνη): el ente φύσει, el material del que el ente τέχνη está hecho, le confiere a éste unas propiedades para las que no cabe encontrar una causa en la τέχνη (así, su *estar-abajo*, por ejemplo, el diván y la ropa se lo deben a su *ser-terrosos* y, por tanto, a su «*ser φύσει*», a saber, a su *ser* de madera y de algodón o lana o cuero), «de modo que la φύσις es un principio y causa del moverse y aquietarse de aquello en lo que primeramente reside por sí mismo y no por coincidencia» (II. 20-23).

Desde el punto de vista de la oposición del ente φύσει a «la cosa producida», que es el que de forma más inmediata se suele adoptar para abordar la diferencia entre el *ser φύσει* y el *ser τέχνη* tal como Aristóteles la describe, el carácter del «principio del movimiento» del ente φύσει por el cual aquél reside en éste (en el moviente mismo) tiende a ser comprendido en un sentido espacial o local: la φύσις *se halla en* el ente φύσει mismo, mientras que el principio que rige la «producción» (la τέχνη) *no se encuentra en* «lo producido» mismo, sino *en* «el que produce». Esta comprensión «local» de la definición aristotélica de la φύσις encuentra un obstáculo infranqueable en el fenómeno de la reproducción y originación del ente φύσει, puesto que, efectivamente, *nada se origina a sí mismo*, dificultad ésta que la interpretación tiende a salvar no sometiendo ella misma a revisión y crítica, sino cuestionando la validez de la definición interpretada: «*The difference stated [...] between art as an ἀρχὴ κινήσεως ἐν ἄλλῳ and nature as an ἀρχὴ ἐν αὐτῷ is Aristotle's usual distinction between them. It is appropriate to most natural processes, where a living being produces changes in itself, but is not appropriate to generation, where the change produced is ἐν ἄλλῳ. The definition of nature really breaks down in the case of generation, but Aristotle would presumably seek to justify it by saying that in some sense the parent and the offspring, being members of the same species, are the same, or that in some sense the offspring is a part of the parent*»²⁴. Sin embargo, la representación de la φύσις avalada por este punto de vista hace agua en la medida en que no es propiamente la oposición del ente φύσει a «lo producido» (en lo cual *no se localizaría* el principio de la producción) la que en último término subyace en la consabida definición, sino la oposición del ente φύσει a ese otro ente que es el ἄνθρωπος: lo que cabe contraponer a la κίνησις del ente φύσει, en efecto, no es sino la ποίησις humana.

En una segunda aproximación a la definición aristotélica de la φύσις, se resuelve entonces que la diferenciación –en el seno del *ser-móvil*– del *ser* «por-cause-de-la-φύσις» es una diferenciación de éste frente al *ser* «por-cause-del-hombre». Adoptando este nuevo punto de vista, el carácter de la φύσις de *residir en* el ente φύσει suele ser comprendido a su vez, de forma más «refinada», en clave innatista: cuando Aristóteles

²⁴ Ross (1953: II, 355, *ad Metaph.* XII 3, 1070^a6-9). Como vemos, para Ross la diferenciación que Aristóteles hace de la φύσις frente a la τέχνη consta ya como una doctrina cuyas incoherencias el intérprete debe procurar ajustar ateniéndose al sistema de pensamiento del filósofo. Sin embargo, las soluciones propuestas son inválidas, no sólo por su evidente falta de solidez, sino, para empezar, porque eso de que «nada se origina a sí mismo» (οὐθὲν αὐτὸ ἑαυτὸ γεννᾷ; GA II 1, 735^a13; *vid. infra* 1ª Parte, cap. 3) es algo que el propio Aristóteles asume radicalmente. Así pues, no queda sino cuestionar la propia comprensión «local» de la diferencia de la φύσις frente a la τέχνη.

delimita al ente φύσει como aquel que tiene «en sí mismo» (ἐν ἑαυτῷ) el principio de sus movimientos, lo que querría decir es que, a diferencia del hombre, cuyo modo de ser es *adquirido* y en absoluto connatural a él, la MANERA en que el ente φύσει despliega los movimientos por causa de los cuales llega a ser las cosas que «por sí mismo» le está dado *ser* es congénita, esto es, algo con lo que dicho ente cuenta desde su nacimiento, *de nacimiento*. Asumiendo esta perspectiva apunta Wieland (1970: 235): «*Artefakte haben keinen eingeborenen Trieb zur Wandlung*». Y ciertamente, si se describe la φύσις como un «instinto», como una «inclinación nativa» o «innata», entonces nada obsta para que *un ente* sea originado φύσει por *otro*: «*Wenn von einem inneren Bewegungsursprung die Rede ist, so bedeutet dies nicht, daß sich diese Immanenz auf die numerische Identität eines Individuums beziehen müßte; es genügt vielmehr durchaus eine eidetische Identität. Das wird besonders wichtig beim Generationsprozeß*» (ib.: 237)²⁵.

El descabalamiento de los dos puntos de vista aducidos, y el hecho de que, con todo, las dos descripciones de la causa del *ser* φύσει que operan sobre la base de cada uno de ellos coexistan como representaciones igualmente válidas, da cuenta de hasta qué punto la hermenéutica ha asumido en este caso, conformándose con ella y a ella, una interpretación acrítica de la definición aristotélica de la φύσις. Sin embargo, la condición acrítica de dicha interpretación se pone de manifiesto sobre todo en el desenfado con el que ésta viene a proyectar sobre Grecia una categoría, la del «innatismo», con la que nosotros mismos, y quizá no tanto los griegos, parecemos estar muy familiarizados.

Frente a esta interpretación, la cual allana la *distancia* que nos separa de Grecia en la medida en que presenta como plenamente significativa una noción que no opera de forma normalizada sino en época moderna y que, por tanto, responde a una comprensión del «ser» de cierto tipo de entes de la cual la Modernidad parte y a la cual a Grecia sólo le habría sido dado llegar de forma cuestionante, en el presente trabajo aspiramos a poner de manifiesto que a los griegos no pudo tornárseles patente la diferenciación de la φύσις frente al modo de *ser* del ἄνθρωπος sino a consecuencia de una prolongada y sostenida tematización de aquello que a su vez rigiera para ellos como comprensión previa de la φύσις. Si en la Grecia del siglo IV la φύσις *requiere ser definida* es precisamente porque, de entrada, el ente φύσει es reconocible sólo «globalmente» (καθόλου), no *distintamente* sino en cuanto que asimilado, en razón de su carácter de *ser*-móvil, a los entes debidos a la actividad humana²⁶. De este modo,

²⁵ Nótese que la descripción de Wieland de la φύσις como un «origen» del movimiento («*Die natürlichen Dinge sind also dadurch ausgezeichnet, daß sie einen Ursprung der Bewegung in sich selbst haben*»; 1970: 237) evidencia por sí sola una deficiente comprensión del carácter de ésta de ser un «principio del movimiento» tal como nosotros lo hemos descrito.

²⁶ En *Ph.* I 2, 185^a12-14, dice Aristóteles que, en calidad de φυσικοί, hemos de asumir –como un hecho que pone de manifiesto la inducción– que todos los entes φύσει, o cuando menos algunos de ellos, están sujetos al movimiento (ἡμῖν δ' ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἕνια κινούμενα εἶναι· δῆλον δ' ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς). Esto, sin embargo, no es un mero dato empírico que se oponga al παράδοξον conforme al cual «el ser es uno e inmóvil» (ἐν καὶ ἀκίνητον τὸ ὄν; ib. 184^b26), imputado de forma eminente a Parménides, sino que constituye un «principio» (ἀρχή) del saber físico. Dicho saber, en efecto, es posible en la medida en que, aun sin conocer «qué es» el ente φύσει «en general» (en qué consiste el *ser* φύσει del ente), somos con todo capaces de reconocer «globalmente» al ente φύσει por su condición de *ser*-móvil. El *ser* φύσει del ente, en efecto, no es de entrada aparente al «discernimiento» (λόγος), lo cual significa que, inicialmente, la *entidad* del ente φύσει «en general» (no el εἶδος de *tal* o *cual* ente φύσει, sino el del γένος mismo de los entes φύσει), lo que quiera que éste *sea* «en sí mismo», nos pasa desapercibido. Con todo, el ente φύσει es aparente a la «sensación» (αἴσθησις), y es de ese modo globalmente reconocible, en cuanto que ostenta «por sí mismo» la *cualidad* de *ser*-móvil (cf. en *Metaph.* VII 13 la descripción de τὸ καθόλου como una cualidad asignable a una pluralidad). Porque el ente φύσει «en general» es reconocible desde la perspectiva de la sensación en cuanto que siendo «por sí mismo» móvil, la φυσική cuenta con un

cuando Aristóteles dice que «sería ridículo pretender enseñar *que hay φύσις*, puesto que es patente *que hay* muchos entes con ese modo de ser»²⁷, está apuntando a una situación histórica, la del ocaso de la Grecia clásica, en la que el ente φύσις ha llegado a ser efectivamente identificable como tal, pero en la que ha llegado a serlo justamente *a causa del progresivo cuestionamiento, sostenido desde época arcaica*, relativo a la causa del *ser φύσις*. Esto significa, por un lado, que la pregunta que inquiere «si hay» (εἰ ἔστι) φύσις, así como la «investigación» (ζήτησις) desencadenada por ella, resultan absurdas y asignificativas en el horizonte lingüístico de Aristóteles, pero, por otro lado, señala a ese mismo horizonte como aquel en el que la diferenciación de τὰ φύσις ὄντα frente al conjunto de los entes debidos a la actividad humana ha llegado a *evidenciarse* en razón de un previo cuestionamiento del «haber» mismo de la φύσις. En definitiva, si al cabo de la Grecia clásica adquiere ya toda su consistencia la pregunta que inquiere «qué es» (τί ἐστι) la φύσις, a la cual corresponde una ζήτησις, ya sí plenamente significativa, en torno a la entidad del *ser φύσις* (esto es, en torno a la causa de que haya entes φύσις, en torno a la causa, pues, del *haber* del ente φύσις), es porque desde época arcaica los griegos han venido preguntándose significativamente «si hay» φύσις, es decir, si τὰ φύσις ὄντα son algo *separadamente* de las ποιήσεις a las cuales sirven como «materiales» a partir de los cuales éstas pueden desplegarse²⁸.

Esto puede esclarecerse a partir de la siguiente consideración. Si, mostrándole un animal, una planta, un diván y una prenda de vestir, se le preguntara al griego medio contemporáneo de Aristóteles, en relación a cada uno de ellos, «si es» un ente φύσις, éste no tendría dificultad en reconocer como tales sólo a los dos primeros. Mas si a continuación se le preguntara «qué es» para el animal y la planta afrontados *ser φύσις*, esto es, qué significa que ambos *sean* «por φύσις» lo que cada uno es (un animal y una planta), éste evidenciaría ya ciertas dificultades para responder. Para empezar, argüiría probablemente que el diván y la prenda de vestir, a diferencia del animal y la planta, son originados por el hombre. Sin embargo, contestando así el interrogado no estaría respondiendo propiamente a la pregunta que se le hacía, sino que estaría desplazando la cuestión. Y si a su vez se le preguntara qué significa que la araña y la vid, por ejemplo, se originen φύσις *a diferencia del* diván y la prenda de ropa, o que la araña «haga» φύσις su tan «industrial» tela y la vid sus tan funcionales hojas, *a diferencia de la MANERA* en que el hombre hace un diván o una estatua, aquél no sería capaz de responder inmediatamente, sino que sólo accediendo teóricamente al ente φύσις, acometiendo circunspectamente una investigación en torno a su modo de ser, podría alcanzar a responder de forma discerniente a la pregunta que se le formulaba, como de hecho alcanza a hacerlo Aristóteles. El conocimiento de la entidad del ente φύσις en general no es otra cosa que el *conocimiento definido* del «género del ser» (γένος τοῦ ὄντος) que constituyen τὰ φύσις ὄντα, más allá del mero *reconocimiento global* de los mismos, y comporta la disposición, no ya a *señalar* sin más a los entes φύσις como tales, sino a *enseñar* «qué es» la φύσις, esto es, cuál es la causa a la que el ente —φύσις— debe su *ser* φύσις. Sin embargo, si al cabo de la Grecia clásica el ente φύσις ha llegado a ser más o menos reconocible *a diferencia del* ente artificial, y ha llegado así a tener su sentido la mencionada investigación relativa al modo de ser del ente φύσις en general,

punto de partida *del que proceder* a discernirlo desde la perspectiva del λόγος, *del que proceder*, pues, a conocer la φύσις, aquello en lo que el *ser* φύσις del ente consiste. El *ser*-móvil del ente φύσις es, en definitiva, lo καθόλου que al inicio de la *Física* se describe como «lo más conocido para nosotros», o «menos conocido por sí», que el estudio ha de asumir y tomar como su inicio.

²⁷ Ph. II 1, 193^a3-4: ὥς δ' ἔστιν ἡ φύσις, πειρᾶσθαι δεικνύναι γελοῖον· φανερόν γάρ ὅτι τοιαῦτα τῶν ὄντων ἐστὶν πολλά.

²⁸ Para la distinción de los dos tipos de inquisición aludidos y la explicación del modo en que uno condiciona al otro, cf. APo. II 1.

es porque dicha situación histórica supone la consumación de una época, la arcaica, en la que la irreductibilidad de la φύσις a la τέχνη, lejos de ser evidente, resultaba propiamente cuestionable, y en la cual *la efectuación de dicha cuestionabilidad*, es decir, la tematización del *ser* φύσει del ente, llegaría de hecho a incoarse y a desarrollarse.

En consonancia con esta originaria cuestionabilidad de la diferencia del *ser* φύσει frente al *ser* τέχνη, encontramos que el uso originario de φύσις no es ningún uso delimitado –ni mucho menos terminológico, por tanto– de la palabra, sino que el uso predominante de φύσις en época arcaica, el cual, a pesar de no ser para entonces ya el principal, seguirá en todo caso ostentando plena vigencia hasta el final de la época clásica, lo constituye *un uso no restringido* de la palabra, en razón del cual ésta refiere el «ser» del ente en general. Bajo semejante horizonte lingüístico, en cuyo seno el ente φύσει no se presenta aún de forma claramente diferenciada frente al ente artificial, a los antiguos φυσικοί no podía dárseles en absoluto el preguntar «qué es» la φύσις, siendo la pregunta por el «haber» de la φύσις (no por la causa del *ser* φύσει del ente, sino por el *ser* φύσει mismo) la que, por el contrario, había de dar origen a las ζητήσεις de éstos.

CAPÍTULO 2

VIGENCIA EN ARISTÓTELES DEL USO NO RESTRINGIDO DE ΦΥΣΙΣ

Ya el frecuente uso no terminológico que el propio Aristóteles hace de la palabra φύσις sirve al propósito de ilustrarnos en torno al hecho de que, para el griego medio, aun para el que vive al borde de la extinción de su mundo, la φύσις es *en cierto sentido* coextensiva con el «ser», si bien esta misma expresividad aristotélica nos impone aquí, para ser exactos, una fórmula más radical, con la cual se desliza una apreciación que más tarde se desprenderá de más profundas consideraciones: el griego presume *originariamente* una φύσις no sólo para cualquiera de las cosas que esa misma lengua a su vez presume que hay, sino precisamente *en cuanto* presume que la hay.

Es la falta de reparo con la que, abandonado a la lengua corriente, puede éste aludir, mediante un empleo lato de la palabra φύσις, al «ser» de aquello de lo que en cada caso se trata y de cuya «entidad» se hace en cada caso cuestión, lo que ante todo evidencia en el caso de Aristóteles la asimilación de τὸ φύσει ὄν a τὸ ὄν recién sugerida²⁹. Si la *definición* del «ser» del ente responde a la pregunta «¿qué es el ente?» (aquel del que en cada caso se trate) y, como tal, expresa la «entidad» de la cosa definida (lo que la cosa *es* «en sí misma», *por causa de lo cual* a ésta le está dado a su vez *ser* «por sí misma» otras cosas), encontramos, en efecto, que Aristóteles usa a menudo la palabra φύσις para aludir a la οὐσία de cosas que, en sentido estricto (es decir, en el sentido por él definido), *no son* φύσει lo que les está dado ser, ya sea porque pertenezcan propiamente al dominio antropológico o porque no pertenezcan exclusivamente al dominio del *ser* φύσει.

El uso concreto recién descrito es constatable *passim* en el corpus aristotélico. Sin salir de la *Metafísica*, no obstante, podemos identificar un buen número de casos representativos. Así, ya al inicio del texto, tras haberse discutido en los dos primeros capítulos del libro primero en qué consiste la σοφία, expresa Aristóteles que lo que ahí ha quedado dicho es, entre otras cosas, «cuál es la φύσις del saber indagado» (τίς μὲν οὖν ἡ φύσις τῆς ἐπιστήμης τῆς ζητουμένης, εἴρηται; I 2, 983^a21-22). A modo de

²⁹ Interesa, a este respecto, aducir el siguiente dato inesperado (pues, en efecto, «*Platon und die Physis scheinen nicht recht zusammenzupassen*»): «*daß φύσις häufiger bei Platon auftritt als etwa εἶδος, ἰδέα oder οὐσία*» (Mannsperger, 1969: 2).

paradigma cabe recordar también algunos pasos de la tematización de τὸ συμβεβηκός (cf. *Metaph.* VI 2-3): a pesar de ser ello algo cercano al no ser, algo de lo cual, en consecuencia, no hay θεωρία alguna y de lo cual ningún saber se ocupa, debe en último término reconocerse, discurre Aristóteles, que *hay* τὸ συμβεβηκός, mostrar lo cual será entonces mostrar que ello *es* –lo que quiera que sea– *de algún modo*, es decir, que, por derivado que éste sea, tiene ello algún *modo de ser*. Pues bien, la cuestión en torno a cuál sea el modo de ser de τὸ συμβεβηκός se concreta en Aristóteles en la pregunta τί ἐστὶ τὸ συμβεβηκός καὶ διὰ τίν' αἰτίαν (*ib.* 2, 1027^a26-27), la cual, no obstante, ha sido inicialmente formulada así: τίς ἡ φύσις αὐτοῦ καὶ διὰ τίν' αἰτίαν ἔστιν (*ib.*, 1026^b25-26). Menos ilustrativa acaso, pero más relevante, es la designación de la οὐσία en *Metaph.* IV 1-2 como «una» o «cierta» φύσις, siendo aquí la no univocidad con la que se dice el «ser» lo que obliga a discutir críticamente, en este caso, el *haber* de la ἐπιστήμη relativa al «ser en cuanto que ser». De hecho, estos ejemplos del uso «no técnico» y en absoluto restringido de φύσις en Aristóteles, aducidos por motivos de claridad expositiva, equivalen en último término –junto a cualesquiera otros que se alegaran– al reconocimiento expreso que de ese uso se hace cuando, en *Metaph.* V 4, se procede al desglose sistemático y exhaustivo de los sentidos de la palabra (reconocimiento que, implicando un análisis consciente y no un empleo desprevenido, no podía valernos como ejemplo del uso «no técnico» descrito): que φύσις designa el «ser» de lo que –en Grecia– hay *en general* lo revela sin más el hecho de que sea corriente llamar φύσις a toda οὐσία (μεταφορᾷ δ' ἤδη καὶ ὅλως πᾶσα οὐσία φύσις λέγεται; 1015^a11-12). Peculiar de Aristóteles (no del griego medio, sino de uno que, al cabo de la Grecia clásica y en discusión con una larga tradición, se ha dedicado a abordar teóricamente el *ser* φύσει del ente) es ya, sin embargo, la interpretación según la cual es sólo en razón de «una ampliación de su significado» y, por tanto, no estricta sino «latamente», como se usa φύσις con este significado.

En este mismo sentido emplea Aristóteles también a menudo el dativo φύσει con valor adverbial: sin perjuicio de que el dativo tenga ciertamente un valor limitativo (pues delimita a lo que es «por φύσις» frente a lo que no lo es), lo que en tal caso carece de un significado delimitado es la propia palabra flexionada. Baste un ejemplo de dicho empleo, a saber, la frase con la que se abre la *Metafísica*: Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. El «saber», el *ser-sabedor*, es lo que al hombre le está dado «por sí mismo». Es por causa de su entidad, por causa de lo que el hombre es «en sí mismo», como el hombre llega a «saber». A esa entidad se la llama aquí φύσις. El hombre, se nos dice, *desea saber* a causa de su οὐσία o φύσις, *por ser* lo que «en sí mismo» es: hombre. La entidad del hombre, aquello en razón de lo cual éste llega a ser lo que «por sí mismo» le está dado *ser*, «sabedor», es, en efecto, un deseo, a saber, un «deseo que pone por obra al pensamiento» (ὄρεξις διανοητική), o, a la inversa, un «entendimiento deseante» (ὄρεκτικὸς νοῦς). Es de este MODO, «pensando» o «entregándose al entendimiento», como el hombre *adquiere* el saber. Sin embargo, esta entidad no es, en sentido estricto (esto es, en el sentido definido por Aristóteles), φύσις que valga, sino que el νοῦς coloca justamente al hombre como una causa paralela e irreducible a la φύσις³⁰. La entidad del hombre difiere de la φύσις, en primer lugar, porque no es un MODO de ser del que se disponga de antemano (de ahí que el saber se desee), sino que es la ἀρχή de la *búsqueda* de la mejor MANERA de *pro-ceder* a ser lo que «por sí mismo» se es (médico, orador, político, etc.): es el principio de la ζήτησις por la que el hombre se procura un MODO de ser. Y, en segundo lugar, porque no es un MODO de ser determinado: el «entendimiento deseante» es la apertura irrestricta del «ser», no la

³⁰ EN VI 2, 1139^b3-5: ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος, ἡ δ' ὄρεξις τούτου. διὸ ἡ ὄρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἡ ὄρεξις διανοητική, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος. *Vid. supra* n. 21.

apertura del «ser» de un ente en particular, y como tal supone la posibilidad del reconocimiento y la observación del «ser» del ente en general, el «estudio» (θεωρία) en razón del cual el hombre lleva a *cabo* su propia actividad y, llevándose a cabo a sí mismo, consume al ente en general. Pero los hombres no «saben» necesariamente, sino que también les cabe acomodarse a un ejercicio mediocre, aunque más o menos eficaz, de las actividades a las que se dedican y, en último término, del «vivir» en el que toda actividad particular queda englobada. Dicho acomodamiento supone, de acuerdo con lo antedicho, una falta de «saber» y, en consecuencia, no es algo que al hombre le esté dado en razón del νοῦς. El ejercicio más o menos eficaz –no excelente– de la actividad se funda, por el contrario, en el *acostumbramiento* a ella y la *familiaridad* con ella. Así pues, si el hombre se conforma a y con el ejercicio no excelente de sus actividades (de sus movimientos) y de la vida en la que éstas se integran, tal conformidad no acontecerá por causa de la entidad del hombre «en cuanto tal» (ἢ αὐτός). En cuanto que hombre, es decir, «conforme a su οὐσία» o –empleando latamente la palabra, como Aristóteles hace– «φύσει», el hombre *se extraña* del «ser» del ente, y se extraña para empezar de las cosas que a él mismo le está dado *ser*. Tal *extrañamiento* no es sino la apertura del «ser» del hombre, el νοῦς, lo cual, como queda dicho, no es la apertura del «ser» de ente particular alguno, sino la del «ser» en general. Así pues, resulta cuestionable, en último término, en qué sentido quepa hablar de una *particular* «entidad» del ἄνθρωπος.

Un uso afín al del dativo φύσει recién descrito hace Aristóteles igualmente del sintagma preposicional κατὰ φύσιν (cf. *Metaph.* V 11, 1019^a2; VII 17, 1041^b29) y del propio adverbio φυσικῶς. Por lo que respecta a este último, hemos de fijarnos especialmente en la oposición a λογικῶς en la que a veces juega en el discurso aristotélico (cf., por ejemplo, *Ph.* III 5, 204^b4 y ss.): considerar una cuestión λογικῶς es examinarla «globalmente» (καθόλου), a partir de nociones comunes y, por tanto, tomando a la cosa de la que se hace cuestión conjuntamente con otros géneros de cosas a los que, bajo un respecto u otro, la misma es asimilable, mientras que considerarla φυσικῶς es estudiarla ateniéndonos a los principios peculiares del género al que la cosa pertenece (cf. Le Blond, 1970: 203 y ss.). Sólo aproximándonos φυσικῶς a la cosa cabe descubrir y mostrar «lo que a ésta le está dado *ser* por sí misma» (τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό), esto es, a causa de eso *mismo* que la cosa *es*, en razón de lo que ésta *es* «en sí misma» o «como tal» (ἢ αὐτό).

De acuerdo con todo ello está el que en cierta ocasión crucial se aluda a la φυσική sólo para rebajar las pretensiones que una primera impresión pudiera acaso considerar adecuadas a ella (cf. *Metaph.* VI 1, 1026^a18 y ss.). Por un lado, que la θεολογική no aparezca sino frustrando la aspiración de la φυσική a la dignidad de πρώτη φιλοσοφία indica que, siendo vana, dicha aspiración no carece a pesar de todo de fundamento, pues sólo reconociendo (en el doble sentido de asumir y examinar) una aporía y procediendo en consecuencia a discutir y remover críticamente lo que de hecho constituye un «parecer acreditado» cabría evidenciar otra supuesta ἀρχή anterior a la φύσις. Por otro lado, que el ἔνδοξον en cuestión, aquel según el cual *nada hay fuera de la φύσις*, se adjudique de forma expresa a ciertos σοφοί, a saber, a «algunos» φυσικοί³¹ –como no podía ser de otro modo–, no debe hacernos creer que la misma no sea en este caso, en algún grado, igualmente atribuible «a todos o a la mayoría» (cf. *Top.* I 1, 100^b21-23): si

³¹ *Metaph.* IV 3, 1005^a29-^b2: οὐθεὶς τῶν κατὰ μέρος ἐπισκοποῦντων ἐγχειρεῖ λέγειν τι περὶ αὐτῶν [sc. περὶ τῶν ἐν τοῖς μαθήμασι καλουμένων ἀξιωμαμάτων], εἰ ἀληθὴ ἢ μὴ, οὔτε γεωμέτρης οὔτ' ἀριθμητικός, ἀλλὰ τῶν φυσικῶν ἐνιοι, εἰκότως τοῦτο δρῶντες· μόνοι γὰρ ὄντο περὶ τε τῆς ὅλης φύσεως σκοπεῖν καὶ περὶ τοῦ ὄντος, ἐπεὶ δ' ἔστιν ἔτι τοῦ φυσικοῦ τις ἀνωτέρω (ἐν γάρ τι γένος τοῦ ὄντος ἢ φύσις), τοῦ καθόλου καὶ τοῦ περὶ τὴν πρώτην οὐσίαν θεωρητικοῦ καὶ ἡ περὶ τούτων ἂν εἴη σκέψις· ἔστι δὲ σοφία τις καὶ ἡ φυσική, ἀλλ' οὐ πρώτη.

aquéllos se han creído entregados al estudio de una πρώτη οὐσία, a una σοφία, pues, que de verdad lo fuera de la ἀρχή primera, es, en efecto, porque han confundido la φύσις con la *totalidad*, pero esta confusión en concreto, así descrita, no hace más que reflejar una precomprensión general del modo de ser de las cosas que halla su justificación en el uso corriente de la lengua, conforme al cual el conjunto de los griegos –incluido Aristóteles– mencionan la φύσις, de hecho, de un modo *prácticamente* indiscriminado, proyectándola sin más sobre todas (cada una de) las cosas que hay.

Por lo que respecta al hablante común, por tanto, la δόξα referida no podría encerrar problematicidad dialéctica alguna –aun siendo ésta como tal susceptible de un esclarecimiento y una rectificación–, puesto que la misma no es sostenida por él de forma consciente y convencida, sino que le viene dada con la propia ambigüedad inherente a una palabra que la lengua misma pone a su disposición y en cuya polisemia sencillamente no repara, a pesar de que en determinados contextos pueda ésta revelarse y tornarse así en algún grado problemática. Cosa distinta es, habiéndola definido previamente de un modo u otro, *sostener* expresamente la identidad del *ser* φύσει con el *haber* de las cosas en general y la reducción de éste a aquél (descripción ésta del asunto que, evidentemente, se hace ya desde la perspectiva de la interpretación que el propio Aristóteles nos ofrece del mismo, la cual, en un sentido relevante, no es ni falaz ni mucho menos intelectualmente interesada)³².

³² ¿Qué definición de la φύσις sería esa, característica de «algunos» φυσικοί, que presupondría la reducción de τὸ ὄν al *ser* φύσει? Aquella según la cual la φύσις es «lo primero que está integrado en cada cosa, lo cual es por sí mismo arrítmico» (τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον ἐκάστῳ, ἀρρυθμιστον <ὄν> καθ' ἑαυτό; *Ph.* II 1, 193^a10-11), si es que cabe entender que los pensadores a los que se alude en *Metaph.* IV 3, 1005^a31 (τῶν φυσικῶν ἔνιοι) son también los aludidos en *Ph.* II 1, 193^a9-10 (δοκεῖ δ' ἡ φύσις καὶ ἡ οὐσία τῶν φύσει ὄντων ἐνίοις . . .; compárense los pasajes correspondientes en que ambas referencias se insertan). Hay que decir a este respecto que la presunción de Ross (1953: I, 262), que identifica a los primeros con pensadores que habrían desarrollado los «elementos escépticos» al parecer presentes en Heráclito, Empédocles, Anaxágoras y Demócrito, resulta más bien poco significativa. Parece, por el contrario, que en ambos casos se trata de pensadores que han identificado la φύσις con –en términos aristotélicos– «la ὕλη primera que subyace en cada cosa» (ἡ πρώτη ἐκάστῳ ὑποκειμένη ὕλη; *Ph.* II 1, 193^a29), sin haber percibido el carácter de la cosa de estar igualmente condicionada ἐνεργείᾳ por una «privación», o lo que es lo mismo, δυνάμει por un εἶδος. Es este desalojamiento de la μορφή y el εἶδος, reducidos así a πάθη καὶ ἔξεις καὶ διαθέσεις (cf. *ib.* 23-28), del *haber* de las cosas, lo que –siempre conforme a la interpretación de Aristóteles– conduce, efectivamente, a la identificación *expresa* de la φύσις con la οὐσία en general. Por lo que respecta a la restricción que introduce el indefinido ἔνιοι, la misma debe entenderse, más que como una delimitación en el seno de los φυσικοί, como un cuestionamiento de la categoría misma: si es la reducción de la que se acaba de dar cuenta lo que caracteriza a los φυσικοί, entonces no puede decirse que lo sean en el mismo grado Tales y, por ejemplo, Anaxágoras, quien junto a τὰ ὁμοιομερῆ introdujo un νοῦς (y ello independientemente de que no supiera sacarle a éste todo el partido; cf. *Metaph.* I 3, 984^a11-16; ^b15 y ss.; 4, 985^a18-21). En este sentido, «algunos φυσικοί» significaría: «cuando menos aquellos φυσικοί que más decididamente han reducido la φύσις a la ὕλη, esto es, al menos los que la han reducido a un «elemento» (agua, aire, fuego...) o a varios de ellos o al conjunto de ellos». Por lo demás, la indefinición o relativización deslizada junto al consabido adjetivo no tiene por qué interpretarse sólo en términos de ruptura interna, sino que también puede comprenderse, a la inversa, como un cuestionamiento externo: sin ser propiamente φυσικοί, «algunos» («ciertos») pensadores pueden ser no obstante asimilados a este grupo en la medida en que también ellos han supuesto que no hay ente más allá del ente φύσει. Adquiere así todo su sentido la apelación en *Ph.* II 1, 193^a12 y ss. a Antífonte, como se justifica también la posibilidad de contar a Antístenes entre los aludidos en *Metaph.* IV 3, 1005^a31 (cf. Ross, 1953: I, 262-263, *ad* 1005^b2-5).

CAPÍTULO 3

OBJETIVOS Y METODOLOGÍA

Las consideraciones recién hechas en torno a la vigencia en época clásica de un uso no restringido de φύσις, las cuales no pretenden ser en sí mismas más que la constatación de un estado de cosas, abren sin embargo ante nosotros, para empezar, la posibilidad, *ya siempre cumplida de antemano*, de interpretar la definición aristotélica de la φύσις y los correspondientes desarrollos que ésta lleva aparejados (esas «particularidades» de Aristóteles) como un conjunto de contenidos doctrinales, sin duda lógicamente coherentes y objetivamente justificables, pero en todo caso más o menos dogmáticos y en consecuencia controvertibles e incluso superables, con los que en los inicios de la historia de la filosofía se habría pretendido, digamos, explicar la realidad o una parcela de ella. Con vistas a devolverle al estudio su relevancia filosófica, a lo que aquí sin embargo se procede es a examinar la posibilidad –la alternativa– de interpretar la operación definitoria de marras como un trance del acontecer de Grecia, a saber, como un aspecto de la consumación histórica de la Grecia clásica, y no como un contenido de una supuesta doctrina en torno a la «naturaleza».

El propio planteamiento expuesto y el objetivo general en él marcado señalan internamente los siguientes cuatro objetivos específicos de nuestro trabajo. Se nos impone, para empezar, la exigencia de esclarecer el sentido en el que la noción de φύσις está concernida por eso a lo que se acaba de llamar *el acontecer de Grecia*. En otras palabras, se nos impone tanto la necesidad de dar razón del carácter *originario* del uso no restringido de φύσις, el cual por ahora no ha sido sino dado por supuesto, como la de inquirir cuál ha de ser el fundamento de Grecia –en qué ha de consistir en Grecia el «ser» *en general*– para que sea φύσις y no otra palabra la seleccionada por la propia lengua para aludir *corrientemente* a ciertos aspectos esenciales de su acontecer. Más grave resulta en todo caso, en segundo lugar, la obligación que igualmente contraemos de mostrar el sentido en el que, por más que se presente como un hecho de la lengua, al uso no restringido de φύσις le pertenecería no obstante una *esencial cuestionabilidad*, la cual habría quedado al fin resueltamente efectuada no en otro lugar que en la filosofía de Aristóteles. Estos dos objetivos son llevados a cabo, en la «Primera parte» de este trabajo, por medio de una lectura rigurosa de *Metafísica* V 4 y *Física* II 1, textos entre cuyas secciones cabe establecer una correspondencia y que, por tanto, deben ser analizados conjuntamente. Si bien el último de éstos constituye sin duda el locus principal para la interpretación de la definición aristotélica de la φύσις, el texto de *Metafísica* V 4 se presenta por su lado como un material imprescindible para la comprensión de dicha definición, toda vez que, conteniendo el desglose exhaustivo, sucesivo, lógicamente ordenado y justificado de los sentidos de φύσις, propicia y predispone la apertura del horizonte de sentido de la pregunta que inquiriere por la causa del *ser φύσει*.

Conforme a los resultados obtenidos en la «Primera parte» de nuestra investigación, y de acuerdo también con las consideraciones desprendidas de la crítica de la interpretación «local» de la diferencia del *ser φύσει* frente al *ser τέχνη* expuesta más arriba (*vid.* Introducción, cap. 1), crítica que nos ha llevado a materializar dicha diferencia en una oposición poco convencional, debería sernos posible, en tercer lugar, acceder a una sólida comprensión de la definición aristotélica de la φύσις acometiendo un rodeo por el dominio de la ética o la antropología, a saber, apartando la mirada de la φύσις y deteniéndonos por contra a examinar la τέχνη en cuanto que ἀρετή: la φύσις delimita el género de τὰ φύσει ὄντα como la τέχνη delimita el género de τὰ τεχνη ὄντα, si bien es al ἄνθρωπος (y a sus ποιήσεις) a lo que aquéllos (y sus κινήσεις) se oponen

fundamentalmente, por lo que sólo entendiendo *de qué modo* adquiere el hombre el principio de sus movimientos podremos llegar a entender cabalmente qué significa eso de que el ente φύσει, a diferencia del ἄνθρωπος, sí disponga *de antemano* de tal ἀρχή, qué significa, en definitiva, que aquél no sea reducible a éste. Así, es la propia tematización de la delimitación del ente φύσει, la cual pone de manifiesto que éste no entra en relación de oposición con el ente τέχνη sino, precisamente, en el marco de una previa cercanía esencial entre ambos, la que prescribe por sí sola una orientación para la tentativa de acceder a una comprensión filosóficamente relevante de la consabida definición aristotélica: tal tentativa debería, como pauta procedimental, dejar a un lado la φύσις y su representación trivial para al cabo *sorprendernos* con su aparición, a saber, con la aparición de una φύσις desde luego definible como un «principio interno del movimiento», pero sobre todo reconocible como un *límite* de la actividad humana que deba a la vez ser considerado como su *condición de posibilidad*.

La efectuación del objetivo recién descrito, con la que se abre la «Segunda parte» de este trabajo y para la cual recurrimos a varios textos de la *Ética a Nicómaco* y de la *Metafísica* pertinentes para el caso, desemboca en una efectiva diferenciación del *ser* φύσει frente al *ser* τέχνη por mor de la cual se hace presente *la comprensión de lo que en Grecia significa en general «ser»* que subyace en nuestro trabajo como su presupuesto más fundamental. Dado que es en ella donde justificamos el uso originario de φύσις en el sentido de «ser» en general, dicha comprensión es puesta en juego ya en la «Primera parte» como un hito esencial de su desarrollo, quedando ella misma, no obstante, pendiente de una adecuada justificación. Puesto que la consecución del tercer objetivo descrito, como hemos dicho, vuelve a tornar relevante la mencionada precomprensión griega del «ser», no daremos éste por alcanzado sin proceder antes a un desarrollo y fundamentación de dicha precomprensión. Esta tarea se concretará en un análisis de *Física I*, texto en el que encontramos un estudio que trasciende la circunscripción de la φυσική por cuanto, tomando en consideración al ente φύσει en cuanto que κινητόν y no considerándolo aún de forma *definida*, Aristóteles no investiga en él reductivamente los principios de τὰ φύσει ὄντα, siendo por contra los del *ser*-móvil globalmente considerado los que alcanza a identificar. Y puesto que Aristóteles no accede a la comprensión del *ser*-inmóvil sino a partir de la de τὰ κινητά, encontramos en definitiva que no es sino en *Física I* donde éste emprende de la forma más atinente un estudio crítico de las condiciones del «ser» del ente en general.

Los tres objetivos específicos señalados vienen impuestos en conjunto por la necesidad en la que ante todo nos encontramos de reconocer la dificultad y resistencia que a la comprensión del lector moderno le oponen las descripciones aristotélicas de la φύσις, reconocimiento por encima del cual saltamos en cuanto nos conformamos con la interpretación trivial de éstas y conformamos nuestra lectura de los textos a ella. En este sentido, tampoco podemos eludir la exigencia inicial de someter a crítica la interpretación corriente de la definición aristotélica de la φύσις, con vistas a poner así de manifiesto el carácter trivial que le imputamos. Tal crítica se emprende a modo de cierre de esta «Introducción».

Por lo que respecta a la metodología adoptada, nuestro modo de proceder puede describirse como una hermenéutica orientada a la obtención de una interpretación en la que el pensamiento interpretado aparezca a su vez entregado a una tarea fenomenológica. No pretendemos, en efecto, reivindicar unos u otros aspectos del pensamiento aristotélico frente a otros «sistemas filosóficos», ni tampoco, en dirección inversa, criticarlo positivamente en favor de otras «posturas intelectuales», sino que aspiramos a comprender el decir aristotélico en la medida en la que en dicho decir se exprese (como parece hacerlo) el modo de ser de la antigua Grecia. Partiendo, así pues,

de un rechazo expreso de las estrategias genético-evolutivas de acceso al corpus aristotélico y de toda lectura sincrónico-sistematizante, nos acogemos a una lectura de los textos que, con su puro ir y venir sobre ellos, aspira a mostrar la posibilidad de interpretar de un modo filosóficamente relevante el pensamiento de Aristóteles. Por «interpretación filosóficamente relevante», según lo dicho, entendemos aquella que hace aparecer el aristotélico como un discurso emprendido con un rigor fenomenológico que lo torna en cierto modo incontestable. Esto no significa que la filosofía aristotélica no esté afectada por cierta inconsecuencia esencial, la cual yace no pensada como tal por Aristóteles y, por ello, inexpressada, dando así su sentido a la tarea hermenéutica. Significa que esa inconsecuencia pertenece de hecho a Grecia y que, por tanto, no puede ser descrita como un defecto del que adolezca el pensamiento aristotélico. Esto es, sin embargo, lo que hace no sólo la interpretación genética de la filosofía aristotélica, sino también la aporética, de la cual nos apartamos igualmente por cuanto comprende como limitaciones propias del pensamiento aristotélico aquellos «problemas esenciales no resueltos» por éste que en realidad responden a «irresoluciones» del «ser» mismo abordado teóricamente. No es sino la patentización de la inconsecuencia sobre la que se funda el proyecto «Grecia» –la cual no es unívoca, sino que se evidencia de distintas formas y en diferentes dominios discursivos– lo que precisamente constituye la consumación del decir aristotélico (su excelencia y su acabamiento), y también lo que coadyuva a la consumación de la propia Grecia.

Esta disposición hermenéutica se concreta a su vez en otras dos de carácter negativo, llamadas a operar más a modo de «cauciones» a adoptar metodológicamente que como pautas procedimentales positivas. Por un lado, la comprensión de ciertos pasajes de especial peso debe prevenirse frente a la seducción generada por la amplia vigencia de las interpretaciones convencionales de los mismos, cuya corrección, desde luego apoyada por los textos, acontece no obstante a expensas de su trivialidad. Por otro lado, tanto en el plano conceptual como en el gramatical, debe hacerse prevalecer a cada paso la irreductibilidad del texto frente a la posibilidad de su interpretación en clave de categorías modernas, reductivismo del que surgiría no ya la trivialidad sino, directamente, el error y la desorientación³³.

Otros aspectos formales del presente trabajo son los siguientes:

1. Para las citas de Aristóteles hemos seguido, huelga tal vez decirlo, la paginación de la edición de I. Bekker (1831-1870: *Aristotelis Opera*. 5 vols. Berlin: Academia Regia Borussica), la cual observan también las ediciones que hemos utilizado. A los comentaristas griegos de Aristóteles los hemos leído en los *Commentaria in Aristotelem Graeca* (vid. *infra* Bibliografía 2.1.), cuya paginación observamos.

³³ La crítica que Wieland (cf. 1970: § 2) hace de las interpretaciones sistemática, histórico-evolutiva y aporética de las que nosotros mismos nos hemos apartado expresamente es perfectamente asumible por nosotros. Pero interesa destacar además la reivindicación que –en cuarto lugar– éste hace del aspecto de la interpretación de Hegel consistente en que «su propia posición sistemática [...] le da en gran medida la posibilidad de entender y reconocer lo extraño como algo extraño» (ib.: 34): «Weil Hegel seit langem der erste ist, der Aristoteles wieder im Originaltext studiert – nun jedoch unter der Voraussetzung des historischen Bewußtseins –, kann er zwischen Aristoteles und Aristotelismus genau unterscheiden. Er gibt sich als erster umfassende Rechenschaft von der Verfälschung, die der Aristotelismus am wirklichen Aristoteles vornimmt. Zwar entspringt dieses Interesse für den historischen und ursprünglichen Aristoteles bei Hegel einer bestimmten systematischen Intention [...]. Zu Hegels eigenen Voraussetzungen gehört aber, daß die historischen Gestalten der Philosophie nur dann in ihrer geschichtlichen Stellung angemessen verstanden werden können, wenn man sie von ihrer eigenen Tradition noch unverstellt in ihrer Fremdheit uns und unseren sachlichen Interessen gegenüber zu erfassen sucht» (ib.: 36). A esta exigencia metodológica de reconocer lo extraño como extraño responden precisamente las dos cauciones procedimentales que acabamos de exponer.

2. El capítulo 5 de la «Segunda parte» es una elaboración de nuestro artículo «Sobre la investigación aristotélica en torno a las *archai* del saber relativo a la *phýsis*», publicado en 2008 en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 41, 285-313. El «Apéndice», cuya consulta es necesaria para la comprensión de algunos pasos esenciales de nuestra investigación, es a su vez una elaboración de nuestro artículo «La exigencia y el carácter no reducible de la contingencia en Aristóteles», publicado en 2012 en *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* II, 7, 97-105.

CAPÍTULO 4

CRÍTICA DE LA INTERPRETACIÓN TRIVIAL DE LA DEFINICIÓN ARISTOTÉLICA DE LA ΦΥΣΙΣ

La interpretación con la que *previamente* contamos de las descripciones aristotélicas de la φύσις se encuentra fijada en una fórmula perfectamente accesible que, por ello mismo, circula como moneda corriente propiciando nuestro sosiego intelectual y generando en nosotros una cierta ilusión de comprensión: «*Die φύσις ist [...] der innere Bewegungsursprung einer Sache*» (Wieland, 1970: 237). La φύσις es según Aristóteles «un principio *interno* del movimiento», siendo así que, a diferencia de la ropa y el diván, por ejemplo, la piedra, la vid, la araña no requieren de un ποιητής que las produzca, sino que éstas se desenvuelven (nacen, crecen, o sencillamente se mueven) por sí mismas y desde sí mismas; no hay nada fuera de ellas que las conduzca a *ser* lo que son y a «hacer» lo que hacen, sino que lo que quiera que las principie está *dentro* de ellas, forma de algún modo parte de ellas.

Pero, ¿cómo identificar más precisamente ese principio «interno»? ¿qué quiere decir exactamente eso de que los entes φύσει, a diferencia de los τέχνη, tengan «en sí mismos» la ἀρχή de su movimiento? Tal vez nuestra primera reacción ante esta pregunta sea la de cuestionar su legitimidad: ¿no hay acaso un punto en el que la propia solidez del estudio nos impone dejar de interrogar?, ¿no recaeremos en la oscuridad si seguimos inquiriendo cuando ya nos habíamos aclarado? Si no podemos eludir la exigencia inicial de mostrar el carácter trivial de la interpretación recién puesta en juego, de la cual es la penetración o su alcance comprensor, no la corrección, desde luego (¿cómo íbamos si no a *conformarnos* con ella?), lo que aquí se somete a crítica, es precisamente en atención a este reparo.

Notemos a este respecto que, en cualquier caso, es cierto que chocamos contra un muro cuando pretendemos reconocer materialmente, en algún elemento o aspecto del ente φύσει que nos fuera dado observar o figurarnos de algún modo, ese «principio *interno*» que es la φύσις. No queda entonces más remedio, si a toda costa queremos desarrollar la cuestión planteada, que abandonar el término en el que nos centramos y volver nuestra atención sobre la oposición misma en la que éste se define, esperando que su análisis pueda resultar informativo por analogía. Partamos, pues, de la siguiente consideración: sólo porque es de hecho esencialmente comparable con ella puede la φύσις definirse por oposición a la τέχνη. Ambas son, en efecto, ἀρχαί: aquélla, de la κίνησις del ente φύσει, y ésta de la ποίησις humana. Pues bien, siendo así que la ποίησις lo es de τὰ ποιούμενα, encontramos que no es *dentro* de éstos, sino *en* el ποιητής, donde reside el «arte». El «productor», en efecto, sólo puede ser tal si posee en algún grado –siquiera sea en el grado cero que constituye la ἔμπειρία– la correspondiente τέχνη, es decir, si cabe en algún sentido –siquiera sea en el sentido impropio en el que se dice del ἔμπειρος que es un σοφός (cf. *Metaph.* I 1, 980^b28 y ss.)– decir de él que es un τεχνίτης. ¿Significa esto que podemos concebir el «arte» como la φύσις del «productor», por más

que no pueda serlo de «lo producido»? No, responderíamos de entrada tajantemente a tan disparatada pregunta: aunque sea el «artista» el que lo posee, el «arte» es ἀρχή de «lo producido», no del «artista», y es precisamente la separación que media entre éste y su obra lo que insta una diferencia entre el «arte» y la φύσις. Un ejemplo de «artista» es el tejedor, el cual posee el arte de tejer y, con él, la capacidad de elaborar telas; pero son telas lo que *hay* «a causa del» arte de tejer, no tejedores; lo que hace el arte de tejer con respecto al tejedor es, simplemente, señalarlo como tal.

Ahora bien, si es la separación que media entre el producto y su ἀρχή lo que delimita al ente τέχνη frente al φύσει, ¿qué diremos entonces de esa más que «experta» tejedora que es la araña? El desarrollo precedente es tan claro y manifiesto, mueve tan poco a confusión ninguna, que no podemos al cabo sino sorprendernos a nosotros mismos preguntándonos en torno a este corolario que con tanta fluidez se deduce de él. Aceptando que su «arte» no es algo así como una φύσις para el tejedor, ¿habremos de decir entonces, a la inversa, que son las arañas las que tienen νοῦς? Y si este cuestionamiento está justificado por lo que respecta a la araña, el mismo debe extenderse también a todos los demás entes φύσει. Pero no: no es en razón de la posesión de una τέχνη como la araña teje su tela, ni como la vid protege con hojas sus racimos de uvas, ni como la piedra, en fin, descende. Éstas «no actúan ni en razón de un arte ni procediendo a una búsqueda ni deliberando» (οὔτε τέχνη οὔτε ζητήσαντα οὔτε βουλευσάμενα ποιεῖ; *Ph.* II 8, 199^a21)³⁴, sino que es en cada caso la φύσις respectiva de esos entes la que *rige* sus correspondientes κινήσεις, es decir, la que las *co-rige* en relación a su τέλος. Con todo lo cual queda en definitiva puesta en cuestión, no la definición aristotélica de la φύσις, pero sí nuestra comprensión *previa* de ella: hemos de reconocer, después de todo, que no hemos comprendido aún cabalmente en qué sentido dice Aristóteles que es «interna», que está *en el mismo* ente φύσει, a diferencia de lo que ocurre con el ente τέχνη, esa ἀρχή que es la φύσις.

Se dirá que el cuestionamiento recién planteado es demasiado ingenuo, se dirá que es una ingenuidad pretender que la interpretación de la φύσις, tal como Aristóteles la define, como un principio *interno* del movimiento es trivial sólo porque, excluyendo ésta al hombre en cuanto tal del dominio de la φύσις, la misma, sin embargo, no excluye tan decisivamente la posibilidad de que sea el ente φύσει el que posea un modo humano de ser: ¿quién, teniendo algo de sentido común, podría solamente preguntarse si las arañas pensarán o no? Pero esto sólo puede decirse con la incompreensión con la que de antemano cabe también atribuir ingenuidad a los griegos en general, esos «cándidos realistas acrícos». Sin embargo, el cuestionamiento en el que ha desembocado nuestro razonamiento, lejos de ser ingenuo, es simplemente *fenomenológico*. Cuando interpretamos la «interioridad» de la φύσις en términos «locales» o en clave «innatista», quedamos satisfechos proyectando sobre los griegos nuestra propia comprensión de la irreductibilidad de la «cultura» a la «naturaleza». Entendemos, según esta comprensión, que, si acaso alguna vez hemos creído lo contrario, ocurre que los buenos tejedores no poseen su talento *de nacimiento*. Es el dominio humano el que separamos del dominio de los *instintos* y las *tendencias naturales*. En Grecia, por el contrario, según lo que se ha venido discutiendo a lo largo de las páginas precedentes, es la φύσις lo que está por quedar discernido del modo de ser de los hombres, es la φύσις lo que está pendiente de quedar separado del proyecto en el que consiste la apertura de la vida humana, y es por

³⁴ En el texto del que extraemos la cita se dice esto propiamente de «los otros animales», es decir, de los no humanos, pero es evidente, no sólo por el contexto, que lo mismo puede ser referido a todo ente φύσει. Cf. *Ph.* II 8, 199^a26-30.

tanto la irreductibilidad de la φύσις lo susceptible de ser tematizado³⁵. Para el griego, pues, el parecer que rige de antemano –en primer lugar sólo implícitamente, pero progresivamente de forma expresa y por ello ya tematizante– no es el parecer según el cual los hombres *son* parte de la naturaleza, sino el parecer según el cual los entes φύσει *son* el medio de la actividad humana. De ahí que en el siglo V pueda llegar a abrirse paso, a su vez, el parecer –ya explícito– según el cual los entes φύσει *son* lo que son, como los hombres, «por norma» (κατὰ νόμον), esto es, por causa del *uso*, por medio de un acostumbamiento a las actividades que despliegan y la consecuente adquisición de un modo de ser.

Así, todavía al final de la época clásica puede Aristóteles constatar que, en vista especialmente de cómo ciertos entes φύσει *proveen* a su propio «ser» y a su vida, «algunos se preguntan si las arañas, las hormigas y los animales de ese tipo obran con inteligencia o con algo parecido», inquisición, por otro lado, perfectamente trasladable al mundo vegetal, si observamos, por ejemplo, el modo en que las plantas protegen sus frutos con las hojas³⁶. Pues bien, el horizonte histórico en el que tiene sentido esta *pregunta* que «algunos» griegos se hacen es precisamente el mismo horizonte histórico en el que alcanza su sentido la investigación aristotélica en torno a la φύσις. A él pertenece, en definitiva, el parecer según el cual el φύσει ὄν no tiene un εἶδος diferenciable de las «habituaciones y disposiciones» adquiridas (ἔξεις καὶ διαθέσεις) que reconocemos característicamente en el hombre. En favor de esta reducibilidad del κατὰ φύσιν ὄν al κατὰ νόμον ὄν aduce Antifonte un argumento de cuya solidez da cuenta el hecho de que el propio Aristóteles lo tome seriamente en consideración no en otro lugar que a unas cuantas líneas de las que recogen su propia definición de la φύσις (cf. *Ph.* II 1, 193^a9-28, y *vid. infra* 1ª Parte, cap. 4). Y al mismo horizonte pertenece en último término también la «separación» platónica de los εἶδη con respecto a τὰ ὄντα y la posterior interpretación del modo de ser de éstos como una «participación» (μέθεξις) de aquéllos, algo que se hace especialmente evidente si consideramos, con Aristóteles, que esta comprensión del modo de ser de las cosas en general no supone sino una reformulación de la comprensión pitagórica de τὰ ὄντα como μιμήματα de los números (cf. *Metaph.* I 6, 987^b1 y ss.), para reconocer todo lo cual, desde luego, no hace falta en absoluto asumir ninguna lectura literal de los relatos demiúrgicos expuestos en el *Timeo*.

Tocante al cuestionamiento abierto por mor de los razonamientos precedentes (asumiendo que el tejedor carece de φύσις, ¿qué impide considerar que acaso la araña tenga νοῦς?), cabe quizá objetar que el ser de la araña se juega, en alguna medida relevante, en la fabricación de la tela que teje, y que por consiguiente se puede decir que, de algún modo, su tela *forma parte* de ella. Sin embargo, otro tanto ocurre con el hombre: puede que al «hombre» le esté dado sobrevivir sin ropa, pero no olvidemos que la de la mera supervivencia es una condición in-humana, y que el ser de éste se juega, en primer lugar, precisamente en *cierta manera* de subvenir a sus necesidades; esa MANERA no es ni más ni menos que la τέχνη por la que la ποίησις se ve cualificada, cuyos productos, por tanto, no dejan de formar parte, de algún modo, del ἄνθρωπος. En esta dirección, podemos recordar el caso límite del médico que se cura a sí mismo. En este caso, Aristóteles se apresura a introducir la oposición καθ' αὐτό / κατὰ συμβεβηκός

³⁵ Es la efectucción del cuestionamiento relativo a la φύσις en Grecia, y el cuestionamiento inverso relativo al modo de ser de los hombres en época moderna, lo que conduce en cada caso, por el otro extremo, a un cuestionamiento de la sanción divina y el carácter heredado, digámoslo así, de ciertas ocupaciones humanas, paradigmáticamente la del gobierno de los Estados.

³⁶ *Ph.* II 8, 199^a22-26: διαποροῦσιν τινες πότερον νόῦ ἢ τινι ἄλλῳ ἐργάζονται οἱ τ' ἀράχνη καὶ οἱ μύρμηκες καὶ τὰ τοιαῦτα. κατὰ μικρὸν δ' οὕτω προϊόντι καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς φαίνεται τὰ συμφέροντα γιγνόμενα πρὸς τὸ τέλος, οἷον τὰ φύλλα τῆς τοῦ καρποῦ ἕνεκα σκέπη.

como un nuevo contenido de la definición de la φύσις y como una condición más de su solidez³⁷: el enfermo que se cura a sí mismo lo hace porque *resulta* ser, o sea, es «por co-incidencia», médico, de acuerdo con lo cual está el que sólo en *alguna* ocasión, y ni siquiera frecuentemente, sea algún enfermo también médico. Sin embargo, esta explicación no resuelve el problema que se nos plantea atendiendo a la oposición «interno» / «externo», sino que lo desplaza a la oposición «por sí mismo» / «por co-incidencia». ¿Qué significa eso de que en el caso del médico que se cura a sí mismo la ἀρχή sea interna sólo «por co-incidencia»? Significa que esa ἀρχή debe identificarse con una τέχνη, y debe identificarse con una τέχνη porque la φύσις, por su lado, es una ἀρχή «interna» no «por co-incidencia» sino «por sí misma». Pero, ¿de qué modo podría precisar ese «καθ' αὐτό» la determinación de la φύσις como un «principio *interno*», si es nuestra comprensión de esta misma determinación la que para empezar ha quedado cuestionada? Por lo que respecta al ente τέχνη, es así que la ἀρχή lo es del *ser* «por co-incidencia» del ente no sólo en el caso del médico que se cura a sí mismo (donde *coincide* que el médico *es* el enfermo, o sea, el que es sanado por el médico), sino en el caso de cualquier médico: no disponiendo *de antemano* de un MODO de ser determinado, el hombre no es «en sí mismo» lo que a cada hombre le está dado en particular *ser* (por ejemplo, médico), por lo que en realidad no es sólo el enfermo, sino el nudo ἄνθρωπος, el que *resulta* ser algunas veces –el que es κατὰ συμβεβηκός– médico³⁸. ¿Por qué no suponer lo mismo para el ente φύσις? Por lo que respecta a éste, en efecto, tendríamos que suponer que la ἀρχή lo es del *ser* «por sí mismo» del ente incluso en aquellos casos en los que la oposición «dentro» / «fuera» pierde notoriamente fuerza (incluso en el caso de la araña, por seguir con nuestro ejemplo, cuya red es externa a ella). En la medida, pues, en que la oposición «por sí mismo» / «por co-incidencia» se superpone sin más a la oposición «dentro» / «fuera» o «interno» / «externo», aquélla no puede hacer otra cosa que reproducir el problema que ya ésta nos planteaba: más que sacarnos del círculo, la nueva oposición lo ensancha, y, ensanchándolo, lo hace más difícil de recorrer y, en consecuencia, más difícil de reconocer en cuanto círculo, bien entendido que éste no tiene por qué pertenecer a los textos, sino que a lo que de entrada pertenece es a nuestra interpretación de ellos.

La φύσις, al final, sigue siendo para nosotros la misma incógnita que era al principio. No es que la descripción de la φύσις como un principio *interno* del movimiento sea inválida, repitámoslo. Tal descripción pertenece ciertamente a los textos. Lo que ocurre es que, por sí sola, más que iluminar, esa definición nos oculta a nosotros mismos nuestra propia incompreensión en relación a aquello que la misma quiere explicar. ¿Habremos de pensar en tal caso que tampoco Aristóteles comprendía del todo lo que decía cuando pretendía explicar «qué es» la φύσις, puesto que no llegó a ofrecer una interpretación satisfactoria al respecto? No. La interpretación aristotélica es en su situación histórica todo lo penetrante que nuestra comprensión, en la nuestra, no alcanza a ser. Así, se trata precisamente de que la palabra φύσις menciona ordinariamente –*más acá* de la reinterpretación aristotélica– algo que, por subyacer en ella, no alcanza a quedar pensado ni explicitado.

³⁷ Ph. II 1, 192^b23-27: λέγω δὲ τὸ μὴ κατὰ συμβεβηκός, ὅτι γένοιτ' ἂν αὐτὸς αὐτῷ τις αἴτιος ὑγείας ὢν ἰατρός· ἀλλ' ὁμῶς οὐ καθὼς ὑγιάζεται τὴν ἰατρικὴν ἔχει, ἀλλὰ συμβέβηκεν τὸν αὐτὸν ἰατρὸν εἶναι καὶ ὑγιαζόμενον· διὸ καὶ χωρίζεται ποτ' ἀπ' ἀλλήλων [...].

³⁸ Heidegger (1976: 256): «diese ἀρχή, nämlich der sich auskennende Vorblick (τέχνη) auf das, was Gesundheit ist und zu ihrer Erhaltung und Rückgewinnung gehört (das εἶδος τῆς ὑγείας), diese ἀρχή ist nicht in dem Menschen, sofern er Mensch ist, sondern sie ist dazu gekommen, von ihm erst durch Kenntnisnahme und Lernen angeeignet; und demzufolge ist auch die τέχνη selbst in bezug auf die Gesundheit je nur solches, was sich beiher einstellen kann».

Lo que sí se ha desprendido del análisis crítico precedente es cierta comprensión radical de la oposición misma «φύσις» / «τέχνη» que nos fuerza a emprender un replanteamiento de nuestra representación convencional de la misma, replanteamiento que, por lo demás, ya había quedado sugerido previamente. Según esa representación convencional, solemos confrontar τὰ ποιούμενα ο τὰ τέχνη ὄντα con τὰ φύσει ὄντα. Sin embargo, según el anterior desarrollo, es con las κινήσεις del ente φύσει con lo que τὰ ποιούμενα, y la ποίησις misma, deben compararse. Mas por lo que respecta al ente φύσει, encontramos que es con esa otra cosa tan particular que es el ἄνθρωπος con lo que éste entra propiamente en oposición. Como hemos visto, decir que sólo ocasionalmente resulta el enfermo *ser* también médico, es en el fondo decir, por el lado de la τέχνη, que sólo alguna vez, «por co-incidencia», resulta el hombre ser médico, y por el lado de la necesidad o falta a subvenir, que sólo el hombre enferma en sentido estricto. El ente φύσει, por el contrario, *es* lo que es y «hace» lo que hace *regularmente* y «por sí mismo», puesto que *es* «en sí mismo» algo determinado. No hay en general araña que no «sepa» tejer (y si las hubiera sería cuestión de redefinir el género), ni vid que no eche hojas con las que proteger sus frutos (aunque no sea ésta la única función de esos órganos), ni piedra a la que quepa *acostumbrar* a ir, κατὰ νόμον por tanto, hacia arriba³⁹. Por contra, sólo κατὰ συμβεβηκός es este hombre —en cuanto que hombre— *tejedor*, aquél *herrero* y el de más allá *arquitecto naval* (sólo el hombre *necesita proveerse* de ropa, utensilios metálicos y navíos). Si esto es así, entonces podemos decir que no hay nada determinado que el hombre sea «en sí mismo», o, más exactamente: que lo que al hombre le está dado *ser* καθ’ αὐτό es φύσει «nada». Lo cual no significa sencillamente que, ἐνεργεία («de hecho»), el hombre no sea uno más (ninguno) de los entes φύσει, puesto que no se trata sólo de que el hombre *no sea* φύσει «ninguna» cosa, sino que esa «nada» que es el hombre está en cualquier caso condicionada como tal por la φύσις. Significa, más allá, que el ἄνθρωπος «puede» o «es capaz de» ser (es δυνάμει), no cualquiera de los entes φύσει, pero sí aquello que cualquier ente φύσει es δυνάμει. Lo que podríamos resumir diciendo que el hombre es un τέλος para la φύσις⁴⁰.

El ente φύσει, diríamos, aparece como ὕλη a la mirada del hombre en calidad de τεχνίτης, es decir, aparece incluido en el proyecto propio de éste, y su φύσις particular misma, su εἶδος, como una «privación» (στέρησις), es decir, como una «falta de

³⁹ Si cabe representarse «animales enfermos» y «piedras que van hacia arriba», es para empezar (dejando a un lado los casos que en el seno de la propia φύσις se puedan dar de movimientos por co-incidencia: pues también de un volcán en erupción vemos salir disparadas piedras en sentido ascendente) porque previamente los consideramos en su cercanía al hombre e incluidos en uno u otro proyecto humano.

⁴⁰ Ph. II 2, 194^a33-35: ἐπεὶ καὶ ποιοῦσιν αἱ τέχναι τὴν ὕλην αἱ μὲν ἀπλῶς αἱ δὲ εὐεργόν, καὶ χρώμεθα ὡς ἡμῶν ἕνεκα πάντων ὑπαρχόντων (ἐσμὲν γάρ πως καὶ ἡμεῖς τέλος [...]). Aristóteles distingue aquí las artes que producen *los materiales* «sin más» (ἀπλῶς) de las que los tornan consumibles o aptos para ser utilizados, las cuales se hacen cargo de la ὕλη previamente producida y la hacen «funcional» (εὐεργόν). Tal distinción podría ser descrita como la que hay entre las artes que *ex-traen* los materiales y los desbastan, por un lado, y las que los labran, por otro lado. Ambos tipos de artes «productoras de los materiales» son a su vez diferenciadas conjuntamente de aquellas otras que «se sirven» de tales materiales, esto es, de las que utilizan la ὕλη ya labrada y configurada como un artefacto dispuesto para un uso (cf. *ib.* 36-^b15). En este sentido, cuando se dice que «nos servimos como si *todo* estuviera a nuestra disposición» (o «como si todo estuviera dado con vistas a nosotros»), hemos de entender en primera instancia que son *los productos de las artes que «producen los materiales»* aquello de lo que «nos servimos», lo cual nos obliga, volviendo hacia atrás en el texto, a interpretar la afirmación ἡ φύσις τέλος καὶ οὐ ἕνεκα (*ib.* ^a28-29) en el siguiente sentido: unos entes φύσει son un fin para otros, o sea, aquello con vistas a lo cual otros *son* lo que son (así, por ejemplo, la hoja de la vid *sirve para* proteger el fruto, y el fruto *sirve* acaso *para* alimentar al animal). Sin embargo, puesto que la *ex-tracción* de la ὕλη es siempre, en último término, la *sus-tracción* de un determinado ente φύσει a su φύσις y su puesta a disposición del ἄνθρωπος, podemos decir que es de la φύσις de un extremo a otro *aquello de lo que* —los hombres— *nos servimos como si fuéramos su τέλος* (*vid. supra* n. 20).

determinación». Por muy de-terminado que se encuentre en razón de su φύσις, el ente φύσει se percibiría en Grecia, según esto, como algo en todo caso susceptible de ser *acabado* y perfeccionado por el hombre: la τέχνη «acaba», «lleva a cabo» (ἐπιτελεῖ) al ente φύσει, imponiéndole una nueva de-terminación –destinándolo a un fin ulterior– allí donde su φύσις pierde su fuerza y dominio (allí donde la φύσις, no alcanzando a determinar al ente del que es causa, «deja cabos sueltos»), o bien lo «imita» (μιμεῖται), es decir, señala el mismo *pro-ceder* que señalaría la φύσις si ésta fuera la causa del correspondiente τέχνη ὄν⁴¹. Lo cual no debe interpretarse en el sentido de que la τέχνη tenga un carácter esencialmente transformador de la «naturaleza». Todo lo contrario: que la φύσις *aparezca* como ὕλη para la τέχνη equivale a que aquélla sea como tal un límite para la ποίησις. Sólo reconociéndole –hasta donde sea suficiente para él– a los materiales de los que se sirve su φύσις puede el τεχνίτης imponer sobre ellos su τέχνη⁴².

Por otro lado, encontramos aquí un criterio que nos permite discernir el diverso acercamiento a la φύσις que suponen la τέχνη y la φυσική: que la τέχνη tenga que «producir» para empezar su ὕλη, es decir, los materiales empleados en la ποίησις a la que es relativa, significa que la τέχνη está condicionada por una previa operación de vuelta hacia la φύσις (hacia lo que la τέχνη no-es pero de lo que la τέχνη depende) y de sus-tracción del ente φύσει a su *ser* φύσει; esa «producción previa a la producción» consiste sencillamente, por tanto, en la labor previa de ex-tracción de materiales *desde* la φύσις que supone el punto de partida de la ποίησις (aunque ese punto de partida está, sin más, en la pura contemplación o consideración del ente φύσει por el τεχνίτης: el «bosque», la «espesura» –la ὕλη propiamente–, ha dejado en cierto modo de *ser* φύσει –por más que, desde otra perspectiva, ni los árboles ni su madera dejen en ningún momento de *ser* φύσει lo que son– en cuanto el arquitecto naval ha reparado en ella como la escuadra naval, por ejemplo, que podría ser, esto es, como la flota de guerra que es δυνάμει). Ahora bien, esa sus-tracción no debe entenderse como una reducción de la φύσις, es decir, como un allanamiento del εἶδος del correspondiente ente φύσει. El τεχνίτης no reduce al ente φύσει, sino que lo considera «por sí mismo» y, en ese sentido, se pliega a él; pero lo considera, no obstante, como algo *aún* realizable (el árbol talado *no* es «arrancado» a la φύσις, sino que el arquitecto naval más bien lo recibe de ella y, su-poniéndola a ella, lo lleva más allá de ella). Es decir: la τέχνη reconoce la φύσις, pero, a diferencia del φυσικός, no la reconoce como ἀρχή y τέλος del ente φύσει, sino como ὕλη del ente τέχνη. Puesto que el artista sólo conoce el ente φύσει en cuanto que –cierta– causa del ente τέχνη, decimos que éste lo conoce «por sí mismo» –sólo que– hasta donde a él le basta, en la medida en que a él le es necesario (diríamos: ἐπὶ τοσοῦτον εφ’ ὅσον αὐτῷ ἱκανόν).

⁴¹ Ph. II 8, 199^a12-17: οἷον εἰ οἰκία τῶν φύσει γιγνομένων ἦν, οὕτως ἂν ἐγίγνετο ὡς νῦν ὑπὸ τῆς τέχνης· εἰ δὲ τὰ φύσει μὴ μόνον φύσει ἀλλὰ καὶ τέχνη γίγνοιτο, ὡσαύτως ἂν γίγνοιτο ἢ πέφυκεν. ἔνεκα ἄρα θατέρου θάτερον. ὁλως δὲ ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται.

⁴² Ésta es, a nuestro parecer, la razón más interna que cabe dar del «bloqueo» del pensamiento técnico griego, es decir, de su carácter no innovador y apenas abierto a progresos, del que da cuenta Vernant en «El trabajo y el pensamiento técnico» (1983).

PRIMERA PARTE

METAFÍSICA V 4.

LAS MÚLTIPLES MANERAS DE DECIRSE LA ΦΥΣΙΣ

La investigación relativa a los distintos significados de una palabra de la complejidad y el alcance de φύσις consiste básicamente en el examen y el cotejo de los pasajes de la literatura griega conservada (o de lo que se considere un número suficientemente elevado de ellos) en los que, de forma más o menos destacada, dicha palabra aparece. Tal análisis constituye, en efecto, la labor material de la que al cabo viene a decantarse una determinada propuesta en torno a la evolución semántica del término a lo largo de la historia de la antigua Grecia. Sin embargo, a causa del repetido contacto inicial y su consecuente familiaridad con esos mismos materiales, el estudioso incorpora de entrada inevitablemente, y proyecta por principio sobre su investigación, ciertas nociones previas acerca de esa evolución semántica. Por parciales que sean, esas nociones previas condicionan la investigación desde un punto de vista no ya material sino metodológico, determinando el modo en que el investigador se orienta en la espesura de los registros de la palabra φύσις y procurando así, en definitiva, una forma de proceder, un *procedimiento* en razón del cual documentar los diferentes usos de la palabra en cuestión. Sin un conocimiento previo de dichos empleos, no hay forma de *proceder* al estudio, y por mor del estudio mismo, aquel conocimiento previo queda al cabo justificado, matizado, corregido, ampliado o bien impugnado. Así pues, por empírica y tentativa que una biografía de la palabra φύσις se pretenda, es así que la solidez de todo estudio semasiológico se encuentra siempre condicionada por una determinada estructura semasiológica del mismo.

Este ineludible carácter apriorístico del estudio lo constituye a veces la acrítica identificación de la etimología de la raíz φυ- con el significado originario de φύσις, a partir del cual se hacen derivar entonces los diversos usos históricamente constatables de la palabra. El carácter acrítico de este proceder no reside, desde luego, en el hecho de que ese significado originario se precomprenda en tal o cual sentido, sino en el peso que dicho proceder confiere a la etimología, la cual no justifica por sí sola ningún significado concreto que φύσις pueda llegar a ostentar en la lengua a la que pertenece. De forma igualmente acrítica, dándole a la etimología una trascendencia de la que

carece, a veces incluso se soslaya el que por lo general se reconoce como el significado etimológico de la raíz φν-, a saber, «brotar», «crecer», ajustándose violentamente ese significado a la idea previa del significado originario de φύσις incorporada por el estudioso a su investigación. En tal caso, es un significado diverso del de «crecimiento» el que se busca justificar etimológicamente, yaciendo éste por el contrario precomprendido como un sentido de φύσις derivado.

Sea como sea, la genealogía de los sentidos de φύσις tiende a explicarse a partir de un significado *originario* que se reconoce implícita y confusamente como el *principal*, en el cual hallarían su fundamento y del cual derivarían cronológicamente los múltiples empleos secundarios de la palabra, empleos ya relativos que, como tales, llegarían a predominar sólo en una determinada época, en un determinado corpus, en un determinado lenguaje técnico, etc. De este modo, ya se trate de la voz φύσις o de otra de igual peso, la descrita se configura en todo caso, en buena medida, como una tarea lexicológica que, de hecho, se emprende a la vista de las acepciones consignadas en los diccionarios canónicos (a la vista, pues, de una determinada propuesta lexicográfica), cuyos artículos las investigaciones correspondientes aspiran a su vez a enmendar. Una suerte de diccionario, confeccionado además al cabo de la Grecia clásica pero aún en el marco de dicha situación histórica (un diccionario, pues, elaborado por un hablante del griego clásico), es precisamente lo que encontramos en el libro quinto de la *Metafísica* de Aristóteles, cuya cuarta entrada se reserva a la palabra φύσις. Parece, en consecuencia, que el propio estudio aristotélico debería servir a la investigación en torno a la genealogía de los sentidos de φύσις no ya como piedra de toque con la que contrastar sus propios resultados, sino como fuente para la adquisición de una sólida comprensión previa de los múltiples significados de φύσις. Sin embargo, lejos de aprovechar este texto como un tesoro capaz de surtirla de una serie de registros temáticos y por ello especialmente relevantes de la palabra φύσις, la investigación relativa a los usos de dicha palabra considera éste como un pasaje más a tener en cuenta, de igual o hasta menor relevancia que cualquier otro en el que aquélla pueda aparecer. Funciona aquí, sin duda, el prejuicio por el cual el estudioso no ve en Aristóteles sino al eximio filósofo, afanado por encima de todo en sustentar sus particulares doctrinas y movido por ese mismo afán a interpretar sesgadamente cualquier realidad que, saliéndole al paso, venga a oponerle a su pensamiento algún tipo de resistencia.

Por el contrario, nuestra investigación asume de antemano que en *Metafísica* V 4 Aristóteles levanta acta de las múltiples maneras en las que en Grecia se dice la φύσις con todo el rigor fenomenológico que cabría esperar de un gran pensador, siendo éste, por lo tanto, el supuesto que ante todo rige el estudio sistemático del consabido texto que emprendemos a continuación⁴³. A partir de dicho estudio nos proponemos mostrar la consistencia del presupuesto del que parte nuestro trabajo, según el cual la definición aristotélica de la φύσις tiene su sentido y es comprensible sólo sobre el trasfondo de un empleo originario del sustantivo conforme al cual éste significaría «ser» *en general*, esto es, *de forma no restringida* a un determinado género de cosas. Pero, en segundo lugar, el examen de las acepciones de φύσις consignadas por Aristóteles debería mostrar, a la vez, el carácter esencialmente cuestionable del mencionado empleo no delimitado de la palabra. Es decir, debería hacer aparecer los distintos usos aducidos de φύσις como los hitos de la progresiva efectuación de un cuestionamiento predispuesto

⁴³ Nuestra investigación recurrirá igualmente, empero, al examen paralelo del texto de *Física* II 1, cuya correspondencia con el de *Metafísica* V 4 es proverbial. La mayoría de los significados de φύσις desgranados y sometidos a examen en *Metafísica* V 4, en efecto, son sometidos a un tratamiento adicional y complementario en *Física* II 1, convirtiéndose así el análisis de este texto en un apoyo fundamental para la interpretación de aquél.

por el propio empleo originario de la palabra e incoado por él mismo, cuestionamiento que, por lo demás, no alcanzaría su consumación sino en la identificación aristotélica de la φύσις con la causa del *ser* φύσει, entendido éste ya como un género unitario del «ser» susceptible de ser conocido *definidamente* como tal.

Por otra parte, es importante observar ya al hilo de este análisis, y en consonancia con lo dicho en la «Introducción», que el estudio aristotélico de la φύσις no puede evitar materializarse en una *comparación* del ente φύσει con el ente τέχνη, siendo el procedimiento por medio de esa comparación una tónica general constatable a lo largo y ancho del corpus –algo que ya hemos tenido ocasión de comprobar– siempre que es del ente φύσει, o de la φύσις, de lo que se trata. En el caso presente, hemos de reparar en concreto en que, por un lado, la formulación de cada sentido de la palabra φύσις destaca a ésta como uno u otro factor determinante del ente φύσει en cuanto que contrapuesto, en el ámbito del *ser*-móvil, al ente τέχνη, mientras que, por otro lado, dichos sentidos son dilucidados y explicados, una y otra vez, precisamente por medio del cotejo de aquél con éste.

Pues bien, preguntemos ya a qué «se llama»⁴⁴ φύσις en Grecia, y escuchemos las informaciones que Aristóteles nos ofrece al respecto.

CAPÍTULO 1

LA PRIMERA ACEPCIÓN DE ΦΥΣΙΣ

1014^b16-17: «La originación de lo que crece-y-nace» (ἡ τῶν φυομένων γένεσις)

Aristóteles comienza por registrar un uso conforme al cual φύσις se identificaría con cierto tipo de γένεσις, a saber, con el «crecimiento», pero en concreto con aquel que desemboca en un «nacimiento», quedando de este modo implícitamente definida por oposición a la originación de «lo que se produce» (τὰ ποιούμενα) y la de «lo que se realiza» (τὰ παττόμενα), esto es, por oposición a la ποίησις y a la πράξις. De acuerdo con esto, hemos de reconocer que la traducción de φύεσθαι por «crecer», que es la convencional, es tal vez la mejor *traducción convencional* que cabe encontrar para este contexto, si bien no es del todo satisfactoria. Es cierto que en las ll. 20-26 del texto estudiado se explica el φύεσθαι en relación a una cierta forma de «crecimiento» (αὔξεισις; *vid. infra* 1ª Parte, cap. 3), pero que aquello se explique por esto *otro* es la mejor prueba de que Aristóteles no emplea aquella palabra en el sentido preciso de «crecer». El «crecer» designado aquí por φύεσθαι debe comprenderse en concreto como el desarrollo de un organismo desde su fase más germinal, posterior a la concepción⁴⁵, hasta el momento en el que nace; debe comprenderse, pues, como un «crecer hasta nacer», o, en este mismo sentido, como un «crecer-y-nacer», versión crítica del verbo aquí adoptada. Y de hecho «nacer» sin más sería una traducción convencional más

⁴⁴ Anticipemos que no sólo es legítima, sino más bien crítica, la cuestión en torno al sujeto que pudiera quedar oculto detrás de este impersonal λέγεται (*Metaph.* V 4 *passim*) en relación a cada uno de los sentidos de φύσις consignados por Aristóteles, puesto que es justamente del significado «impersonal», corriente de φύσις, de lo que en último término esperamos poder informarnos en este punto. Es decir, esperamos aquí poder informarnos del uso o los usos comunes de la palabra por oposición a sus empleos técnicos –ya sean originalmente aristotélicos o recogidos de la tradición en la que Aristóteles se inserta–, *resultantes* de la aproximación teórica al ente φύσει y de un análisis de aquel uso común previo.

⁴⁵ Cabe objetar, pensando en la partenogénesis, que la fecundación no media en la reproducción de todos los seres vivos. Pero en todo caso, como veremos más adelante, el fenómeno de la reproducción siempre requiere, según Aristóteles (incluso cuando los sexos no están diferenciados), una contribución activa (la masculina) y otra pasiva (la femenina), y una *unión* de ambas contribuciones.

oportuna de φύεσθαι en este pasaje si por «nacimiento» entendiéramos no sólo esa *desembocadura* del crecimiento sino todo el proceso de originación del ser vivo⁴⁶.

	φύω	ποιέω	πράττω
γενέσεις →	φύσις	ποίησις	πρᾶξις
γινόμενα →	τὰ φύόμενα	τὰ ποιούμενα	τὰ πραττόμενα

Si los sustantivos *ποίησις* y *πρᾶξις* evidencian su carácter derivado de *ποιέω* y *πράττω* respectivamente, Aristóteles, a su vez, coadyuva a patentizar la derivación de *φύσις* a partir de *φύω* –en cuya flexión predomina la *ū* frente a la *ũ*– añadiendo que, cuando *φύσις* se dice en el sentido de la originación de «lo que crece-y-nace» (*τὰ φύόμενα*), es «como si se pronunciara la ípsilon alargándola» (*οἷον εἴ τις ἐπεκτείνας λέγοι τὸ υ*; *Metaph.* V 4, 1014^b17). Remitiéndose a la línea en la que se hace esta observación señala Burnet (1920: 364): «*There is no doubt that this means that, to Aristotle, φύσις did not immediately suggest the verb φύομαι. That has a long υ and φύσις has a short υ. We need not discuss the question whether Aristotle’s difficulty is a real one or not. All that concerns us is that he felt it*». En la misma dirección se expresan Lovejoy (cf. 1909: 375) y Beardslee, quien, añadiendo algunas consideraciones en torno a la relación entre el uso ordinario de *φύσις* y el de *φύω*, declara lo siguiente (1918: 2-3): «*In the common usage of the Greek language the word φύσις possesses two quite distinct meanings. It stands for the “origin,” the “beginning,” of a person or thing, and it is also used for the “character,” the “qualities,” of a person or thing. || An often-quoted line of Aristotle [sc. *Metaph.* V 4, 1014^b17] shows that in his day these two meanings were quite distinct and that the ordinary uses of φύσις retained little connection with the meaning of the verb φύω. [...]* || *These two meanings run parallel to each other. “Origin” is perhaps the primary meaning, but always remained rare, and, except in a few idiomatic phrases, died out during the fourth century. In the earliest Greek literature that is preserved to us the other meaning, that of “character,” “qualities,” is already full-blown, and there seems to remain little emphasis on the origin of those qualities. This is throughout Greek literature the predominant use of the word. It is of course true that a word which continued to be used for “origin” would often blend that use with its meaning “character,” so that the emphasis would be laid on the character as innate, as original, as unaffected by art or man’s device. Such is often the case. Moreover, the connection of the word with φύω could not fail to have some influence in the same direction, even though that connection was often unnoticed. But, notwithstanding these facts, it remains true that the common and elemental notion conveyed to the Greek mind by the word φύσις seems to have contained almost nothing of the idea of “original,” “native,” or “primary.”*»

Eludiendo pronunciarnos por el momento en torno al uso de *φύσις* que Beardslee considera predominante, digamos lo siguiente en relación a las apreciaciones expuestas. Que Aristóteles –salvando la diferencia fonética que afecta al radical– destaque la relación entre *φύσις* y *φύομαι* no significa necesariamente que ésta no sea en sí misma tan evidente como pueda serlo en el caso de *ποίησις* y *πρᾶξις*, aun cuando desde el punto de vista de la pura *pronunciación* *φύσις* pueda no sugerir inmediatamente el verbo *φύομαι*. Significa, para empezar, que Aristóteles percibe la conexión entre el verbo y el sustantivo, y no hay motivos para sospechar lo contrario del hablante medio. Lo que sí debe someterse a discusión es más bien si el significado de *φύσις* aquí

⁴⁶ Por lo demás, tanto el verbo *φύω* en su voz pasiva (cf. LSJ s. v. B I 2) como *γίγνομαι* en su uso absoluto (cf. *ib.* s. v. I 1), dichos de los seres humanos, significan precisamente «nacer».

delimitado se corresponde o no con un *ordinary use* tanto del sustantivo como del verbo. Por ello mismo, tampoco cabe deducir del esfuerzo aristotélico de patentización de la relación entre ambas palabras la pérdida en φύσις de un supuesto valor de «originación» u «origen» inicialmente adoptado de φύω (el cual, en consecuencia, hubiera de ser puesto efectivamente de relieve), dado que ello equivaldría a asumir de entrada dicho valor para el verbo.

Lo que el gesto sí deja adivinar, por el contrario, es que este primer significado de φύσις no es para Aristóteles en absoluto el principal y dominante, sino uno secundario, es decir, *derivado* a partir de una elaboración del significado principal, y que es justamente *señalando* hacia una fundamental *dependencia semántica* con respecto a φύομαι, por medio de la patentización de la *derivación etimológica* a partir de dicho verbo –la cual, así pues, no funciona aquí más que como un índice–, como Aristóteles pretende justificarlo como una forma genuina, es decir, no homónima, por más que secundaria, de decirse la φύσις. Aristóteles mismo explica en qué sentido es este significado un «modo» de decirse la φύσις, esto es, una *modificación* del significado conforme al cual la φύσις se dice *recta o simplemente*: siendo ésta principalmente la «entidad» (οὐσία) de lo que tiene en sí mismo y por sí mismo el principio de su movimiento (cf. *Metaph.* V 4, 1015^a13-15; *vid. infra* 1^a Parte, cap. 5), es así que también se llama φύσις a «las originaciones que son un crecer-y-nacer, POR *pro-ceder* <éstas> en cuanto que movimientos *de aquélla*» (αἱ γενέσεις καὶ τὸ φύεσθαι τῷ ἀπὸ ταύτης εἶναι κινήσεις; *ib.* 16-17).

Hablar del φύσει ὄν en cuanto que γιγνόμενον no es hablar propiamente del φύσει ὄν, dado que, en cuanto es sólo algo que se está originando, el ente φύσει no posee aún su entidad, ni tiene por tanto en sí mismo el principio de los movimientos en los que se materializa su propia originación. Con vistas a deslindar al φύσει ὄν en cuanto tal del φύσει ὄν en cuanto que γιγνόμενον, Aristóteles reserva para esto último la designación τὸ φυόμενον, ligando así el verbo φύομαι al dominio de la originación del ente φύσει y restringiendo con ello al mismo su significado. No puede decirse, por lo demás, que Aristóteles caiga en incoherencia alguna procediendo de este modo, puesto que τὰ φύσει ὄντα no se encuentran categorizados por éste como φυόμενα, como ya sabemos, sino estrictamente como (cierto género de) κινούμενα. Sin embargo, lo que sí se produce por mor de este análisis es lo que la interpretación «local» de la definición aristotélica de la φύσις (*vid. supra* Introducción, cap. 1) no puede considerar sino como un peligroso acercamiento de la φύσις al arte: si «lo que crece-y-nace», no teniendo *en sí mismo* el principio de su movimiento, no puede ser originado sino por *otro* ente, está por explicar entonces –desde la perspectiva de dicha interpretación– la diferencia entre τὸ φυόμενον y τὸ ποιοούμενον. Aristóteles desarrolla esa diferencia en el pasaje de *Física* paralelo al de *Metafísica* aquí estudiado:

Ph. II 1, 193^b12-18 ἡ φύσις | ἡ λεγομένη ὡς γένεσις ὁδὸς ἐστὶν εἰς φύσιν. οὐ γὰρ ὥσπερ | ἡ
 ἰατρειὴς λέγεται οὐκ εἰς ἰατρικὴν ὁδὸν ἀλλ' εἰς ὑγίειαν· | ἀνάγκη μὲν γὰρ
 ἀπὸ ἰατρικῆς οὐκ εἰς ἰατρικὴν εἶναι τὴν ἰά- | τρειαν, οὐχ οὕτω δ' ἡ φύσις
 ἔχει πρὸς τὴν φύσιν, ἀλλὰ τὸ | φυόμενον ἐκ τινὸς εἰς τὸ ἐρχεται ἢ φύεται. τί
 οὖν φύε- | ται; οὐχὶ ἐξ οὗ, ἀλλ' εἰς ὅ.

La primera frase de este fragmento debe entenderse como sigue: «la φύσις que se dice en el sentido de la originación [*sc.* de lo que crece-y-nace] es un camino hacia la φύσις» que se dice en el sentido de la entidad del ente φύσει. La φύσις, así pues, se emplea de formas diversas de un lado a otro de la oración: al principio se menciona conforme a un significado modificado, tratándose en consecuencia de una φύσις secundaria, tal que se dice oblicuamente, de cierto *modo* (ἡ λεγομένη ὡς . . .), mientras

que al final se menciona «la principal, la que se dice de forma dominante» (ἡ πρώτη [...] καὶ κυρίως λεγόμενη; *Metaph.* V 4, 1015^a13-14). Si en el texto de la *Metafísica* se fundamenta la unidad significativa de φύσις (esto es, el carácter no homónimo de la palabra en su empleo conforme al sentido derivado aquí estudiado) alegándose que se llama tal a la acción de φύεσθαι (es decir, a la originación de τὸ φύόμενον) POR proceder esto, en cuanto que movimiento, de aquélla (τῷ ἀπὸ ταύτης εἶναι . . .), el pasaje de la *Física*, centrándose no ya en la *pro-cedencia* del movimiento sino en su destino, complementa y remata tácitamente la mencionada fundamentación señalando que, dicha en el sentido de la originación, la φύσις «es un camino hacia la φύσις»⁴⁷: la originación que es el crecer-y-nacer es φύσις PORQUE lo que crece-y-nace *pro-cede* de la φύσις y, pro-cediendo de la φύσις, no puede sino conducir a la φύσις. Queda así la φύσις en cuanto que γένεσις deslindada no sólo de la entidad del ente φύσει, sino también de la ποίησις; o, dicho de otro modo: queda así τὸ φύόμενον deslindado no sólo de τὸ φύσει ὄν, sino también de τὸ ποιούμενον.

Al igual que la φύσις comprendida como originación o, más específicamente, como la acción de «crecer-y-nacer», también la producción, la «acción de curar»⁴⁸ (ἰατρεισις), por ejemplo, es ciertamente una ὁδός. Lo que en principio parece delimitar a un camino en cuanto tal son los dos puntos que constituyen su principio y su final. Un «camino», empero, no es cualquier forma, sino una *determinada*, de llegar a un sitio a partir de otro, de modo que el punto de partida y el destino no bastan para delimitarlo. Supóngase la familiaridad con la salida. Desconociendo la meta, no contando con datos que permitan identificarla de algún modo y no sabiendo por tanto uno adónde se dirige al ponerse en marcha (ignorando, por ejemplo, que el destino es la capital de X, que linda por el norte con Y o que alberga las fuentes del río Z), cabe no obstante llegar a la meta avanzando al azar. Ahora bien, avanzar al azar es justamente avanzar sin seguir un camino. Teniendo efectivamente identificada la meta, por contra, lo que se nos da es, no ya un camino, pero sí la posibilidad de *buscar* un camino. Buscando y tanteando el camino, es cierto, cabe también a su vez perderlo y, perdiéndolo, perderse uno mismo; pero la pérdida es en este caso significativa, porque, aconteciendo sobre la base de una previa orientación, ésta se hace en consecuencia reconocible como tal pérdida y resulta por tanto subsanable. Y una vez hallado el camino, éste puede ser en último término bueno o malo, mejor o peor: si rodea incluso los obstáculos que cabría salvar fácilmente, demora en exceso la llegada a destino; si se endereza atropelladamente a la meta, nos abre paso exigiéndonos esfuerzos de más. Pero si hay y se sigue un camino, entonces se *pro-cede* en todo caso «de una determinada MANERA», dando ciertos pasos sucesivos y ordenados y no cualesquiera, por ejemplo: yendo rectos *primero* desde A hasta B, bordeando C *después*, subiendo D *en tercer lugar* y atravesando E *por fin* hasta F.

⁴⁷ En *Metaph.* IV 2, 1003^b7 se fundamenta explícitamente de este mismo modo uno de los sentidos del πολλαχῶς λεγόμενον que es el «ser»: a algunas cosas, efectivamente, se las llama ὄντα «PORQUE son un camino hacia la entidad» (ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν). Que, en consonancia con lo hasta ahora dicho en relación a φύσις, han de ser las γενέσεις las cosas a las que se llama ὄντα conforme al sentido aludido, lo deja claro la continuación del texto al coordinar inmediatamente con este sentido de «ser» el de las φθοραί (cf. *ib.* 7-8). Por otro lado, merece la pena destacar que, al igual que en el pasaje de la *Física* ahora tomado en consideración, también en el de *Metaph.* IV 2 se toma a la «salud» y la «medicina» como términos de comparación (cf. 1003^a34 y ss.).

⁴⁸ Renunciamos en este caso a forzar el español para reflejar así la pertenencia a una misma familia de la tríada ἰατρική, ἰατρεύω (que no aparece en el texto sino sólo en nuestra explicación), ἰατρεισις, pertenencia que, no obstante, debe por supuesto ser tenida en cuenta. De Echandía (1995: 135), por el contrario, opta por traducir el último término como «acción de medicar», primero, y como «medicación» después, vertiendo a su vez ἰατρική por «arte de la medicina» en un caso y por «arte de medicar» en otro.

Haya o no camino, lo que sí hay siempre es procedencia. El que «se pone en marcha» (ἔρχεται; l. 17) sin seguir un camino, *parte* de un origen y *pro-cede* marchando sin más: es la marcha misma la que le *abre* paso. También el camino *em-pieza* en un punto de *partida*, desde luego, y, como no puede ser de otro modo, éste forma *parte* de aquél. Sin embargo, el que sigue un camino no sólo *parte de* un origen, sino que *pro-cede* ante todo *del* camino mismo, es decir, no *pro-cede* marchando sin más, sino que *pro-cede* marchando de una determinada MANERA. «Lo que abre el paso» (τὸ ἄρχον), la «apertura» (ἀρχή) de la marcha, no es en tal caso la marcha misma, sino el camino. El «camino» (ὁδός) le otorga a la marcha una *forma de pro-ceder*, y en este sentido es también para la marcha una *pro-cedencia*, un «pro-cedimiento» (μέθοδος), el cual ni *forma parte* de la marcha ni está *aparte* de ella, sino que la constituye a ella misma precisamente como un camino, esto es, como un *pro-ceder* no reducible a la pura marcha.

El punto de partida de la ἰάτρευσις en calidad de camino es la enfermedad, mientras que su destino (aquello a lo que conduce en cuanto camino) es la «salud» (ὕγεια). Ahora bien, que la ἰάτρευσις sea un camino significa que ésta no sólo *parte* de un cuerpo enfermo, sino que además *pro-cede* de una determinada MANERA. La determinada MANERA en que o *de la que* *pro-cede* la «acción de curar» —el *pro-cedimiento* que la erige en camino— es la «medicina» (ιατρική). Conforme a ésta, en efecto, la acción de curar discurre alcanzando uno tras otros ciertos hitos, por ejemplo: guardando reposo *para empezar*, y, *en segundo lugar*, observando un cierto régimen en las comidas, no ingiriendo carnes pesadas sino, a lo sumo, carne de ave. Así pues, la acción de curar *pro-cede* en definitiva «de la medicina» (ἀπὸ ἰατρικῆς)⁴⁹ «hacia la salud» (εἰς ὑγίειαν; cf. ll. 13-16). Por su lado, también la acción de crecer-y-nacer (la acción de φύεσθαι), la cual constituye una originación (como también la constituye la ἰάτρευσις) y a la cual se llama en ese sentido φύσις, puede ser considerada como un camino en la medida en que, además de tener un punto de partida material, *pro-cede* también de una determinada MANERA. La determinada MANERA *de la que* *pro-cede* la φύσις en cuanto que originación es la φύσις en cuanto que entidad del ente φύσει. Y esto mismo, la φύσις como οὐσία, es igualmente el destino al que aquélla conduce, de suerte que, en suma, la φύσις (≈ γένεσις) es un *camino desde* la φύσις (≈ οὐσία) *hacia* la φύσις (≈ οὐσία). Vemos, pues, que la acción de curar remite a la medicina sólo en cuanto *aquello de donde se pro-cede*, y no en cuanto *aquello hacia donde se pro-cede*, «mientras que la φύσις <en cuanto que originación> no remite así a la φύσις <en cuanto que entidad>» (οὐχ οὕτω δ' ἡ φύσις ἔχει πρὸς τὴν φύσιν; l. 16).

La acción de curar no produce *un nuevo médico*. *Pro-cediendo* de la medicina y teniendo en el enfermo su punto de partida, la acción de curar obra en éste un cambio cualitativo, *produce* su salud. «Lo que se cura» es el enfermo mismo, no resultando nada numéricamente diverso de él merced a la curación. Por el contrario, «lo que crece-y-nace marcha de algo hacia algo <nuevo> precisamente en cuanto que crece-y-nace»⁵⁰.

⁴⁹ Repárese en el uso de la preposición ἀπό para señalar la *pro-cedencia* que constituye la ἀρχή τῆς κινήσεως (el *pro-cedimiento*) por oposición a la *procedencia* u origen que a su vez constituye la ὕλη, a la cual señala característicamente la preposición ἐκ. Cf. en *Ph.* II 1, 192^b8 y ss. (*vid. supra* Introducción, cap. 1), la diferenciación del movimiento φύσει frente a la originación ἀπὸ τέχνης (esto es, frente a la ποίησις). Cf. también el ἀπὸ ταύτης de *Metaph.* V 4, 1015^a17.

⁵⁰ *Ph.* II 1, 193^b16-17: τὸ φυόμενον ἐκ τινὸς εἰς τι ἔρχεται ἢ φύεται. Así creemos que debe comprenderse este críptico paso. Es evidente que también la producción «marcha de algo hacia algo»; sin embargo, la originación en la que consiste la ποίησις no supone la originación de una entidad, esto es, de algo *separado* de lo que inicialmente estaba puesto como origen o punto de partida. La «creación» del τεχνίτης no es en ningún caso una «procreación»; la ropa, el diván, por ejemplo, no son más que la materialización de la MANERA en que (o la realización de la τέχνη con la que) el hombre subviene a sus propias

Frente a la *ιάτρευσις*, que es una «producción» (*ποίησις*), la acción de *φύεσθαι* (la *φύσις* en cuanto que *γένεσις*) es una *reproducción*. De modo que, a la pregunta «¿qué crece-y-nace?» (τί οὖν φύεται;), hemos de responder que, a diferencia de τὸ ποιούμενον en general, «lo que crece-y-nace» (τὸ φύόμενον) es, «no aquello de lo que <parte la acción de φύεσθαι>, sino aquello hacia donde <ésta marcha>» (οὐχὶ ἐξ οὗ, ἀλλ' εἰς ὃ; II. 17-18), a saber, un ente φύσει materialmente diverso de aquel *del que* la φύσις en cuanto que *γένεσις pro-cede* pero específicamente idéntico a él.

Como vemos, el empeño de Aristóteles al aducir un desarrollo como el precedente es el de diferenciar la *originación* del ente φύσει frente a la del ente τέχνη. Que deba ponerse cierto empeño en mostrar esta diferencia no significa que la misma no forme parte en absoluto de la lengua: forma parte de ella en la medida en que γίγνομαι cubre tanto el «crecer-y-nacer» como el «producir» tal como Aristóteles los distingue, mientras que ποιέω es ante todo lo segundo, a saber: ««faire» (*anglais* to make), «fabriquer, produire», *dit d'objets, de constructions, d'oeuvres d'art*»⁵¹. De acuerdo con esto, en LSJ se registra un uso absoluto de γίγνομαι con el significado general de «llegar a ser» (por oposición a εἶναι), relativo tanto a (1) *personas* como a (2) *cosas* y a (3) *sucesos* y vertido respectivamente por «nacer», «producirse» y «tener lugar» u «ocurrir». Esta clasificación, evidentemente, no se corresponde con la de los entes en φύσει ὄντα y τέχνη ὄντα debida a Aristóteles, sino que en la segunda categoría (cf. s. v., I 2) aparece gruesamente reunida la aplicación de γίγνομαι a estos últimos con su aplicación a los entes φύσει en general a excepción de las personas (que conforman la primera categoría), es decir, a excepción del hombre⁵². En dicha segunda categoría, nótese bien, se consignan ocurrencias del verbo que responden a un empleo –al menos parcialmente– tematizante del mismo y que, en consecuencia, comportan en realidad un uso no especificado del mismo. Así, por ejemplo, en el caso de Parménides, Empédocles y Anaxágoras, donde, contraponiéndose a ὀλλυσθαι, ἀπολήγειν y ἀπόλλυσθαι respectivamente, el «originarse» se comprende sin más delimitaciones a partir de la oposición a «perecer» en la que juega⁵³. Pero también encontramos registrados usos corrientes de la palabra tanto en el sentido de ποιέω como en el de φύομαι. Con este último significado encontramos por ejemplo la ocurrencia del verbo en estas dos referencias: ὅσα φύλλα καὶ ἄνθεα γίγνεται ὥρη («cuantas hojas y flores se originan en sazón»; Homero, *Odisea* IX, 51), por un lado, y τὰ ἐν ἀγρῷ γιγνόμενα («lo que se origina en el campo»; Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* II 9, 4.6), por otro, referencias en relación a las cuales conviene notar no sólo que γίγνομαι es en ellas perfectamente sustituible por φύομαι, sino, más allá, que desde el punto de vista puramente léxico este verbo sería incluso más pertinente que aquél.

Lo que por el contrario sí justificaría el mencionado empeño sería precisamente *el hecho de que la lengua no dispusiera de un sustantivo análogo a ποίησις y πρᾶξις con el que designar de forma distinta, en el horizonte de la originación, la acción de φύεσθαι*, y que en consecuencia el hablante hubiera de efectuar tal designación recurriendo por defecto al genérico *γένεσις*. Lo cual parece ser efectivamente el caso: si la lengua no

necesidades, a sus propias *privaciones*, y por lo tanto no tienen una entidad *aparte* de la de ese ente al que sirven, el ἄνθρωπος (cf. *Metaph.* XII 3, 1070^a13 y ss.).

⁵¹ DELG s. v., 922 b. Sin embargo, acepciones de ποιέω como la de «engendrar» en la voz media (cf. LSJ s. v., A I 2), dejan ver que éste admite un uso dilatado conforme al cual puede confundirse hasta cierto punto con φύω. Precisiones como ésta son relevantes a la hora de hacernos cargo del grado de discernimiento con el que al hablante le está dado emplear este verbo por oposición a aquél.

⁵² Por lo que respecta a la justificación de la tercera categoría sobre la base de las distinciones que hace Aristóteles, debe tenerse en cuenta ante todo que, según éste, no sólo el hombre y la φύσις son causas, sino también la ἀνάγκη y la τύχη (vid. *supra* n. 21).

⁵³ Cf. DK 28 B 8.13-14, 40; 31 B 17.11, 30; 59 B 17.

parece tener discernido el fenómeno de la *originación* del ente φύσει hasta el punto de requerir una denominación particular para ella, Aristóteles, por su lado, ha llegado a dilucidar su carácter irreducible a la ποίησις y, consecuentemente, ha pretendido fijar la posibilidad de su reconocimiento imponiéndole preceptivamente un nombre, para lo cual, extendiendo primero el empleo de φύσις a partir de su significado principal, ha fundamentado a continuación dicha extensión en una interpretación restrictiva del significado de φύεσθαι como «crecer-y-nacer» y en una congruente identificación de τὸ φύόμενον con el ente φύσει en cuanto que γιγνόμενον por oposición al ente φύσει en sentido estricto, es decir, en cuanto que (cierto tipo de) κινούμενον.

En LSJ –seguido en esto por DELG (cf. s. v. φύομαι, 1234 b)–, obrándose en contra de lo que de acuerdo con nuestra argumentación procedería, la φύσις queda radicalmente asimilada a la γένεσις al suponerse para aquella palabra el significado principal de «origen» (cf. en los dos casos s. v., I), asimilación a la que por ejemplo Beardslee, como ya hemos visto, se opone de forma tajante. Sin embargo, es llamativo que el diccionario no pueda fundar la asignación de este significado a φύσις sino, principalmente, recurriendo a usos de la palabra internos a la tradición en la que el mismo Aristóteles se inscribe en calidad de físico o de filósofo, a saber:

- a) En un fragmento de Empédocles de hecho utilizado por Aristóteles en *Metaph.* V 4 para ilustrar el empleo de φύσις *no* en el sentido de γένεσις sino en el 5º de los sentidos por él expuestos, es decir, en el de la «entidad» del φύσει ὄν (*vid. infra* 1ª Parte, cap. 5):

DK 31 B 8 ἄλλο δέ τοι ἔρεω· φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἀπάντων | θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή, | ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μιγέντων | ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.

El propio Diels, que traduce φύσις aquí por «Geburt», interpreta este empleo de la palabra –y así lo indexa Kranz– en el sentido de «Entstehung» (cf. DK III, Wortindex s. v., 464^a12 y ss.), interpretación que se remontaría al transmisor del fragmento, Plutarco (cf., en los *Moralia*, *Adversus Colotem* 1111 F-1112 A), y contra la cual argumenta Lovejoy (cf. 1909: 371 y ss.), proponiendo él mismo una lectura, a saber, «*permanent nature*», que Ross, a pesar de no considerar enteramente concluyente la argumentación sobre la que aquél la basa, juzga por su lado como la más probable (cf. 1953: I, 297-298).

- b) En Platón, *Leyes* X, 892 c 2-3: Φύσιν βούλονται λέγειν γένεσιν τὴν περὶ τὰ πρῶτα. En primer lugar, debe notarse que esta afirmación se extrae de un contexto en el que φύσις se menciona no conforme a un uso común sino de forma cuestionante, donde uno de los interlocutores, en efecto, ha puesto en cuestión a qué sea adecuado, y a qué no, llamar φύσις (cf. *ib.* b 5-8). En segundo lugar, siguiendo el hilo del discurso de ese mismo interlocutor, debe reconocerse que la frase indicada no refleja con total rigor, sino algo ambiguamente, la idea que éste quiere al cabo expresar (cf. *ib.* 891 e 4 y ss.): enfrentándose a ciertos λόγοι que afirman la posterioridad del alma con respecto al cuerpo y, con ello –pero sin apercibirse ya de esto–, la posterioridad de la causa primera de la originación de cada cosa con respecto a lo que en razón de ella se origina, el Ateniense se detiene brevemente a poner de manifiesto la incoherencia con la que dichos λόγοι llaman φύσις a lo que se origina con posterioridad (el fuego, el aire, etc.), cuando *con φύσις quieren decir lo que se origina primero* (no exactamente «la originación de lo primero»).
- c) En la definición aristotélica de la φύσις expuesta en *Metafísica* V 4 que precisamente estamos abordando en este punto.

d) En la alusión a la φύσις ἡ λεγομένη ὡς γένεσις del pasaje de *Física* del que también acabamos de tratar.

Parece, pues, cuando menos discutible que φύσις haya podido significar γένεσις (o cierto tipo de γένεσις) para algún pensador previo a Aristóteles. En cualquier caso, nuestra investigación no tiene interés en cuestionar este extremo, sino que podemos asumir perfectamente, sin más, el carácter *discutible* del empleo prearistotélico de φύσις en el sentido de «originación», siempre que ese empleo se entienda, efectivamente, como el *resultado* de un acceso teórico al ente φύσει⁵⁴. Lo que por contra sí carece de consistencia desde la perspectiva de nuestro estudio es la deducción, a partir de esta asunción, de un uso ordinario de φύσις en el mencionado sentido, así como, en consecuencia, la presunción de un uso original de φύομαι en el sentido restrictivo de «crecer-y-nacer» tal como quedó inicialmente definido.

Es cierto que φύω incorpora el significado de «originar» como un matiz semántico propio (de lo contrario, sería la propia definición aristotélica de la φύσις estudiada en este punto lo que para empezar carecería de todo fundamento): el «crecer» del trigo en el campo o del pelo en la cabeza, el «echar» hojas del olivo, el «brotar» de las rosas, el «salir» de los dientes, el «nacer» del animal, significan de algún modo el «originarse» del trigo, del pelo, de las hojas... Sin embargo, ese *originarse* se identifica en la lengua corriente con el «ser» mismo de lo que se origina, no con una fase germinal previa al surgimiento del ente: τὸ φυόμενον designa comúnmente a lo que se origina en cuanto que ὅν ello mismo, y no en cuanto que meramente γινόμενον; el hablante medio no discrimina a τὸ φυόμενον como algo que *no es* «propiamente» lo que es justamente a causa de estar *aún* originándose, esto es, no lo discrimina como algo que crece pero que *aún no ha nacido* (o, sin más, como algo que «crece-y-nace», como algo que φύεται en el preciso –y restrictivo– sentido aristotélico aquí examinado).

Así, cuando Odiseo habla del frondoso olivo de hojas lanceoladas del que forjara su tálamo, que, medrando ya maduro, «crecía» (ἔφυν; Homero, *Odisea* XXIII, 190) en el recinto donde él mismo levantara su alcoba, es evidente que éste no alude, digamos, a la semilla o al brote primero del olivo, no alude, en definitiva, al olivo *que estaba por nacer*, sino al olivo que *había* (que «era») en el mencionado recinto, siendo así que lo «había» precisamente en cuanto que «crecía». De igual modo, cuando Heródoto habla de los rosales silvestres que «brotan» (φύεται; VIII, 138.11) en lo que antaño fueran –según se dice– los jardines de Midas, no se refiere con ello a los rosales que «*serán*», a sus pimpollos, por ejemplo, sino a los rosales propiamente, los cuales *están* («son») en los jardines aludidos y «están» en ellos precisamente en cuanto que «brotan» en ellos. Y

⁵⁴ A los momentos ya mencionados en los que esta *discutibilidad* (la del empleo prearistotélico, pero en todo caso cuestionante, de φύσις en el sentido de la «originación» de lo que crece-y-nace, en el sentido, por tanto, de un cierto «crecimiento») se ha realizado efectivamente, podemos añadirles otro episodio importante. Enfrentándose a la postura defendida por Burnet en relación a la cuestión del significado fundamental de φύσις en los presocráticos (vid. *infra* 1ª Parte, cap. 4), dice Heidel (1910: 129): «*in the conception of Nature developed by the pre-Socratics all the main senses of the term φύσις were combined ; that is to say, Nature meant to them not only that out of which things grew or of which, in the last analysis, they are constituted ; this was one of its meanings, but only one, and that not the most important. Certainly it would not be true to say even of the Ionians that they restricted themselves to the question as to the primary substance of the world. Nature (and φύσις) meant more than this : it included the law or process of growth exemplified in all things*». A lo que, en un apéndice añadido a la tercera edición de su *Early Greek Philosophy* titulado «On the Meaning of Φύσις», aportando un dato etimológico que posteriormente adquirirá importancia en nuestra investigación, replica Burnet (1920: 363): «*Professor Heidel assumes that the original meaning of φύσις is “growth,” which seems to me extremely doubtful. No doubt the verb φύομαι (i.e. φυόμαι) with a long vowel means “I grow,” but the simple root φυ is the equivalent of the Latin fu and the English be, and need not necessarily have this derivative meaning.*»

tampoco el coro sofocleo, al sentenciar que no hay deseo más razonable que el de no «haber nacido» (φῦναι; *Edipo en Colono*, 1224), está en absoluto ponderando las bondades o penalidades de la gestación de la cría humana, puesto que no precomprende el «nacer» como «el proceso de originación» del hombre sino como la *desembocadura* de ese proceso, siendo su asunto, de acuerdo con ello, la vida del hombre como tal, el cual *vive* («es») y *ha vivido* en razón de que «ha nacido».

Sin embargo, hemos de ser cuidadosos a la hora de hacer un balance final de esta crítica a fin de no llevarla más allá de los límites que marca su propio objeto. Pues la restricción del significado de φύομαι efectuada por Aristóteles con vistas a fundamentar la definición hasta aquí estudiada, así como la definición misma, quedarían ambas banalizadas si interpretáramos esta última con Ross (1953: I, 296) como una «referencia ‘culta’ a un supuesto significado etimológico» de φύσις. Tanto la dilatación del empleo de φύσις (destinada a hacer a este término cubrir el significado de «la originación de lo que crece-y-nace») como la interpretación restrictiva de φύομαι (destinada a justificar aquella dilatación) constituyen por el contrario elementos de la tentativa aristotélica de expresar los resultados de un grave y esforzado acercamiento teórico al fenómeno de la φύσις.

CAPÍTULO 2

LA SEGUNDA ACEPCIÓN DE ΦΥΣΙΣ

1014^b17-18: «Lo primero de lo que crece-y-nace lo que crece-y-nace y que está integrado en ello» (ἐξ οὗ φύεται πρώτου τὸ φυτόμενον ἐνυπάρχοντος)

Esta manera de decirse la φύσις evoca inmediatamente a la materia como su referente, y así interpreta Alejandro el paso: [τῆς φύσεως] ὥς τὸ ὑποκείμενον καὶ τὴν ὕλην [λέγει] (*in Metaph.* 357, 13). Tal evocación está avalada sobre todo por definiciones de la ὕλη como la que encontramos en *Ph.* I 9, 192^a31: τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἐκάστω, ἐξ οὗ γίγνεται τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός. Sin embargo, el texto nos plantea una dificultad objetiva al presentar el cuarto significado de φύσις (*vid. infra* 1ª Parte, cap. 4) con una fórmula cuya remisión a la materia es más evidente que la de la acepción que ahora nos ocupa. Así, con la pretensión de corregir a Alejandro señala Ross (1953: I, 296): «*This does not mean simply [...] the matter of which a natural object is made ; that sense [...] comes in ll. 26–35. What is referred to here is the inherent starting-point of growth [...], and Bz. [= Bonitz] is probably right in supposing that the seed is meant*». Si con la idea de la «semilla» como «punto de partida inherente del crecimiento» se alude al germen del embrión vegetal, es decir, a aquello a partir de lo cual éste comienza a esbozarse, ésta es desde luego una opción interpretativa que se nos sugiere en primera instancia una vez que, por un lado, hemos descartado a la materia como referente del ἐξ οὗ de la definición aquí discutida, y hemos asumido por otro lado que, dado su carácter «inherente» (ἐνυπάρχον), ese referente no puede ser concebido a su vez en cuanto que πρῶτον como un «punto de partida» puramente cronológico, es decir, como algo «primero» que τὸ φυτόμενον dejara atrás y no conservara en su φύεσθαι. Pero dicha opción interpretativa se nos sugiere, para empezar, porque nos representamos la semilla como un embrión que, a diferencia del embrión animal, poseyera la capacidad intrínseca de incoar y sostener su propio desarrollo. Así, no se trata exactamente de que Bonitz no identifique el referente de esta definición con un «principio material», sino que lo identifica con uno que tuviera en sí

mismo su «principio del movimiento»⁵⁵. Y la cuestión entonces es si estas representaciones responden o no a algo de Aristóteles.

Para empezar, debe observarse que la restricción de Bonitz y Ross al dominio vegetal carece de fundamento, puesto que la diferenciación de un «principio material» y un «principio del movimiento», propios ya del embrión en cuanto tal y aportados respectivamente por el sexo femenino y el masculino⁵⁶, es tan esencial al fenómeno de la reproducción que el problema a este respecto lo plantean precisamente aquellos seres vivos cuyos sexos no están separados. Pero el hecho es que en este caso, cuando «lo originador» (τὸ γεννῶν, lo cual incorpora la ἀρχὴ τῆς κινήσεως) del embrión y «aquello a partir de lo cual» (ἐξ οὗ, lo cual se identifica en sentido estricto con la ὕλη) éste se origina se encuentran reunidos en un mismo cuerpo, ambos siguen siendo con todo específicamente diversos⁵⁷. Así, a diferencia de aquellos animales a los que la capacidad de desplazarse les permite reproducirse por medio de la reunión de unos con otros, las plantas, por ejemplo, cuya forma de vida no requiere de este tipo de movimiento, no cuentan con la cópula como recurso reproductivo (cf. GA I 23). Pero eso no significa que éstas carezcan de las δυνάμεις de los sexos; lo que ocurre es que «en las plantas el sexo femenino y el masculino no están separados» (ἐν τοῖς φυτοῖς ἀχώριστον τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄρρεν; *ib.* 731^a28-29), sino «juntos» y «dispuestos uno junto al otro» (cf. *ib.* 1-2; 27-28), de suerte que en las semillas que echan, las cuales constituyen el embrión vegetal, sigue habiendo una parte de la que se origina «el brote» (τὸ φυόμενον) —a saber, una parte moviente y activa— y otra que se convierte en su alimento (cf. *ib.* 7-9 y GA I 20, 728^b32-34). Y a la inversa, también «los animales parece que son como plantas divididas» (ἔοικε τὰ ζῷα ὥσπερ φυτὰ εἶναι διηρημένα; GA I 23, 731^a21-22), si bien en el momento de la cópula «se juntan y se convierten como en plantas» sin más (μίνυνται καὶ γίγνεται ὥσπερ ἂν εἰ φυτόν; cf. *ib.* ^b5-8).

Así pues, ampliando el horizonte del discurso más allá de las «semillas» para tomar en consideración el «embrión» en general (τὸ κύημα, τὸ ἔμβρυον), corresponde inquirir si, de acuerdo con la interpretación de Bonitz y Ross, Aristóteles concibe efectivamente a éste como un «principio material» (y como tal, «inherente» o «inmanente») con capacidad activa o no.

Comencemos observando que en GA I 18, 724^a18, encontramos una definición de la «simiente» (τὸ σπέρμα)⁵⁸ compatible con la suposición de Bonitz, a saber: «lo

⁵⁵ Tras dar cuenta de la dificultad que se nos plantea a la hora de discernir los consabidos significados 2º y 4º, éste señala (1849: 229): «*Rectius videtur discrimen cognosci posse, si primas tres significationes inter se comparaverimus; quae quum omnes pertineant ad res naturali vi nascentes, verisimillimum est, verbis ἐξ οὗ πρώτου φύεται ἐνυπάρχοντος illud significari principium materiale alicuius rei, quod immanet quidem rei nec tamen exemptum est a generandi mutatione, veluti si semen plantae dicatur φύσις esse. Eiusdem igitur plantae φύσις altero huius vocabuli significatu dici potest semen, quarto autem elementa, aqua terra cet.*». Que en todo caso el 2º significado de φύσις no deja de aludir para Bonitz a la materia queda claro al reparar, primero, en que en su *Index* (s. v. ἐνυπάρχειν) éste cataloga la fórmula en que ese significado se concreta (y el pasaje correspondiente) como una expresión sinónima de ὕλη, y en segundo lugar, en que de hecho traduce dicha fórmula como «*der immanente Grundstoff, aus welchem das wachsende erwächst*» (1890: 88).

⁵⁶ O por éstos y por algo análogo a ellos en los casos en los que los mismos no se encuentran diferenciados, si es que queremos considerar como «el macho» y «la hembra» estrictamente a los sexos que sí están separados.

⁵⁷ GA I 20, 729^a24-26: ἀνάγκη γὰρ εἶναι τὸ γεννῶν καὶ ἐξ οὗ, καὶ τοῦτ' ἂν καὶ ἐν ᾧ, τῷ γε εἶδει διαφέρειν καὶ τῷ τὸν λόγον αὐτῶν εἶναι ἕτερον [...]. Como se verá a continuación, también «lo originador» es una figura del ἐξ οὗ, sólo que es ciertamente la materia la que más se aviene a esta descripción.

⁵⁸ Traducimos σπέρμα por «simiente» a la vista de que este término «abarca un campo semántico muy amplio, significando cualquier germen u origen de algo» y pudiendo por tanto «referirse tanto a la semilla de las plantas como al esperma o semen de los animales» (Sánchez, 1994: 84, n. 89). Reservamos, pues, las palabras «semilla», por un lado, y «esperma» o «semen» por otro, para estos dominios más específicos

primero de lo que se originan las cosas que se constituyen conforme a φύσις» (ἐξ οὗ τὰ κατὰ φύσιν συνιστάμενα γίγνεται πρώτου). Sin embargo, comprobamos a renglón seguido que esta definición es sólo aproximativa, puesto que la misma conviene no menos al principio del movimiento que a la materia⁵⁹: siendo tanto τὸ πρῶτον κινουὺν como ἡ πρώτη ὕλη figuras del ἐξ οὗ πρώτου, queda abierta la cuestión de cuál de las dos –acaso ambas– deba ser identificada con la simiente (cf. *ib.* ^b4-6). A este respecto, se resuelve más adelante que la simiente, aquello con lo que el macho contribuye a la reproducción, es un principio del movimiento y constituye, por tanto, un factor de la γένεσις «moviente» y «activo» en contraposición a «los menstruos» (τὰ καταμήνια), la materia del embrión, aquello con lo que a la reproducción –de los animales en concreto– contribuye la hembra⁶⁰, que, «siendo movido» por la simiente y recibiendo de ella el εἶδος, tiene en consecuencia un papel «pasivo» en la originación⁶¹.

Pero aparte de la de «cómo contribuye el macho a la originación», también se plantea la cuestión de «cómo es la simiente causa de lo que se origina», expresándose así exactamente una indecisión en torno a si la simiente, en cuanto que ἀρχὴ τῆς κινήσεως, opera «estando integrada y siendo ya una parte del cuerpo que se origina, juntándose con la materia procedente de la hembra», o si por el contrario «el cuerpo de la simiente no participa en modo alguno, sino la capacidad y el movimiento que en él residen»⁶². A esta cuestión se responde que es esta δύναμις καὶ κίνησις de la simiente «la que actúa» (ἡ ποιοῦσα), «mientras que lo que se constituye y toma forma es el remanente del residuo en la hembra»⁶³, pasándose inmediatamente a justificar dicha respuesta de dos modos: en primer lugar, por medio de ciertas nociones generales, tomando en consideración al macho y la hembra no en cuanto tales sino en cuanto que «activo y moviente» el uno y «pasiva y movida» la otra, y en segundo lugar, recurriendo a observaciones particulares, relativas al macho y la hembra de los vivíparos, los insectos, las aves, etc. (cf. *GA* I 21, 729^b8-730^a28).

(el vegetal y el animal respectivamente). Por otro lado, es cierto que en *De Generatione Animalium* se trata de eso mismo, de la reproducción de los animales, pero teniendo en cuenta lo dicho sobre la presencia indefectible de ambos sexos en la reproducción, la «simiente» puede entenderse en adelante, en general, como aquello que el sexo masculino aporta a la originación (lo cual, en el caso de las plantas, se identifica metonímicamente –y no exactamente por sinécdoque, pues al cabo descubriremos que la simiente no forma *parte* de τὸ γινόμενον– con el embrión), es decir, no en el sentido restringido del «semen» animal.

⁵⁹ Cf. en la continuación del texto (*GA* I 18, 724^a20-35) la discusión en torno a las diversas maneras en las que «una cosa se origina de otra» (γίγνεται ἄλλο ἐξ ἄλλου), las cuales quedan reducidas a la alternativa mencionada por lo que respecta a la cuestión de la identificación de la simiente (cf. *ib.* 35 y ss.). Por lo demás, ya el βούλεται εἶναι (*ib.* 17) con el que se introduce la definición aducida indica una cierta circunspección inicial frente a ella.

⁶⁰ Que el macho aporta semen sin más es algo que se da por supuesto en *GA* I, mientras que, por el contrario, sí se atiende a la cuestión de si la hembra lo produce o no, resolviéndose que «la hembra no contribuye con esperma a la originación» (τὸ θήλυ οὐ συμβάλλεται σπέρμα εἰς τὴν γένεσιν) por cuanto son precisamente menstruaciones lo que a ésta le está dado producir (cf. 19, 727^a25-30).

⁶¹ Cf. *GA* I 20, 729^a28-33; 21, 729^b12 y ss.; 730^a24-28. Para la apelación al menstruio no sólo como ὕλη sino como πρώτη ὕλη, cf. *GA* I 20, 729^a32.

⁶² *GA* I 21, 729^b1-8: πῶς ποτε συμβάλλεται εἰς τὴν γένεσιν τὸ ἄρρεν καὶ πῶς αἰτίον ἐστὶ τοῦ γινομένου τὸ σπέρμα τὸ ἀπὸ τοῦ ἄρρενος, πότερον ὡς ἐνυπάρχον καὶ μόριον ὃν εὐθὺς τοῦ γινομένου σώματος, μιγνύμενον τῇ ὕλῃ τῇ παρὰ τοῦ θήλεος, ἢ τὸ μὲν σῶμα οὐθὲν κοινωνεῖ τοῦ σπέρματος, ἢ δ' ἐν αὐτῷ δύναμις καὶ κίνησις· αὕτη μὲν γάρ ἐστιν ἡ ποιοῦσα, τὸ δὲ συνιστάμενον καὶ λαμβάνον τὴν μορφήν τὸ τοῦ ἐν τῇ θήλει περιττώματος λοιπόν. Cf. en *ib.* 19, 726^b19-21, el reconocimiento expreso de la dificultad, de la cual, no obstante, ya es un indicio la distinción hecha en *ib.* 18, 724^a31-35, entre principios del movimiento «internos» y «externos» a lo movido.

⁶³ Sánchez (1994: 115, n. 190): «Es decir, la parte del flujo menstrual que no se expulsa»; cf. *GA* I 19, 727^b12 y ss. En relación a la constitución sanguínea del semen y el menstruio y su consecuente interpretación conjunta como residuos del alimento, cf. *ib.* 18, 724^b21-19, 727^a25.

En ambos casos Aristóteles procede dialécticamente, sirviéndose de pareceres acreditados⁶⁴, pero, mientras que en el segundo caso se expone una inducción, a saber, una acumulación de ilustraciones del comportamiento del macho y la hembra de diversas especies o géneros durante la cópula –o del modo en que ese comportamiento promueve la reproducción–, en el primer caso se procede silogísticamente, siendo el razonamiento aquí implícito el siguiente: *la simiente no está integrada en «lo que se origina»* (τὸ γινόμενον) *PORQUE tiene un carácter activo y moviente (y lo que tiene un carácter activo y moviente no está integrado en lo que se origina)*. En cuanto a la construcción de dicho razonamiento, es así que la premisa menor se asume de entrada⁶⁵, mientras que la mayor se infiere a partir de la semejanza del macho con el τεχνίτης: elevando las nociones de τὸ ἄρρεν y τὸ θῆλυ a las más extensas de τὸ ποιητικὸν καὶ κινεῖν y de τὸ παθητικὸν καὶ κινούμενον respectivamente, Aristóteles, en efecto, abre el fenómeno de la γένεσις del ente φύσει al de la γένεσις en general, para reunirlo de ese modo con el fenómeno de la actividad humana bajo un horizonte común. Y así, cuando dice que «no parece que de lo pasivo y lo activo –ni de lo movido y lo moviente tomados globalmente– se origine UNO de suerte que lo activo esté integrado en lo que se origina»⁶⁶, a lo que éste apunta es al hecho de que no es tal cosa lo que ocurre en el caso de la ποίησις, donde, sin perjuicio del necesario *contacto* del artista con los materiales, es decir, de la *aplicación* de aquél a éstos, hay en todo caso una distancia formal efectiva entre uno y otro término de la producción, en razón de la cual no cabe decir que ambos formen algo específicamente *uno*. De este modo, vuelve a hacerse palpable aquí el acercamiento de la φύσις a la τέχνη que se produce en el dominio de la reproducción (donde la interpretación local de la definición aristotélica de la φύσις no ve manera de diferenciar a τὸ φυόμενον frente a τὸ ποιούμενον; *vid. supra* Introducción, cap. 1): la simiente no forma parte del embrión que se origina *del mismo modo que* «tampoco sale nada del carpintero que venga a aplicarse a los materiales –a los maderos– ni hay parte alguna de la carpintería en lo que se origina, sino que es la configuración y el εἶδος lo que a partir de aquél surge en razón de los movimientos a los que somete a la materia»⁶⁷, pudiéndose decir, en conclusión, que «lo que se origina de

⁶⁴ Cf. el uso de φαίνεται en GA I 21, 729^b8 y 9. Nótese que la evidencia de la conclusión a la que se llega no consiste en la suma de la evidencia de las dos argumentaciones por separado, sino justamente en la coincidencia de ambas (*ib.* 21-22: συμβαίνει δ' ὁμολογούμενα τῷ λόγῳ καὶ ἐπὶ τῶν ἔργων).

⁶⁵ *Ib.* 14: ἂν ληφθῇ τὰ ἄκρα ἐκατέρων, donde la expresión «los extremos» remite al carácter general o global de las nociones conforme a las cuales se está considerando aquí al macho –o la simiente– y a la hembra –o el menstuo–.

⁶⁶ *Ib.* 9-12: οὐ φαίνεται γινόμενον ἓν ἐκ τοῦ παθητικοῦ καὶ τοῦ ποιοῦντος ὡς ἐνυπάρχοντος ἐν τῷ γινομένῳ τοῦ ποιοῦντος, οὐδ' ὅλως δὴ ἐκ τοῦ κινουμένου καὶ κινούντος.

⁶⁷ GA I 22, 730^b11-15: ὥσπερ οὐδ' ἀπὸ τοῦ τέκτονος πρὸς τὴν τῶν ξύλων ὕλην οὐτ' ἀπέρχεται οὐθέν, οὐτε μόνον οὐθέν ἐστίν ἐν τῷ γινομένῳ τῆς τεκτονικῆς, ἀλλ' ἡ μορφή καὶ τὸ εἶδος ἀπ' ἐκείνου ἐγγίγνεται διὰ τῆς κινήσεως ἐν τῇ ὕλῃ [...]. En el paso en el que este fragmento se inserta Aristóteles toma el hecho de que los machos de algunas especies no segregan esperma (siendo entonces la hembra la que introduce en aquél un órgano para proveerle de la materia) como un indicio de que éste no se integra en ningún caso en el embrión, y analogando al artista no con el σπέρμα sino con el macho, dice que, al igual que el tipo de machos señalado, tampoco el artista, en el proceso de la producción, expele nada que venga a *aplicarse a* (es decir, a unirse articuladamente por contacto con) la materia. Pero esto no significa que no haya contacto del término activo con el pasivo, sino que, igual que en el caso de la ποίησις es el artista mismo, el carpintero, por ejemplo, el que *se aplica* a la madera, también en el caso de los machos que no segregan esperma son estos mismos los que se aplican corpóreamente a la materia: lo que en ningún caso hay es una unión más allá de la que procura el contacto, por mor de la cual algo proveniente del término activo pasara a formar *parte* de lo que se origina. Si quisiéramos desarrollar la analogía en esta dirección, tendríamos que decir –como de hecho dice expresamente Aristóteles– que el esperma es a los machos que lo segregan lo que las herramientas al artista que las maneja, y distinguir en consecuencia entre los artistas que trabajan con las manos y los que operan con ὄργανα (cf. *ib.* 15 y ss.).

éstos [sc. del macho y la hembra] no es UNO como no sea del modo en que del carpintero y la madera <se origina> el diván» (οὐκ ἔστιν ἐκ τούτων τὸ γινόμενον ἓν, ἀλλ' ἢ οὕτως ὥς ἐκ τοῦ τέκτονος καὶ ξύλου ἢ κλίνης; GA I 21, 729^b15-17).

Ahora bien, si el factor activo de la reproducción no opera sobre lo que se origina (el embrión) en cuanto que «estando integrado» (ὥς ἐνυπάρχοντος; cf. *ib.* 18 y ss.) en ello, entonces las representaciones sobre las que —según veíamos— se asentaba la suposición de Bonitz, acogida favorablemente por Ross, deben ser rechazadas, y con ellas la suposición misma, mientras que, por el contrario, ha de ser recuperada la interpretación inicialmente descartada por Ross: es la ὕλη con la que el sexo femenino contribuye a la originación, de cuya «integración» en el embrión, por cierto, no se hace cuestión en ningún momento, lo que cuadra con la acepción de la φύσις estudiada, la cual, en efecto, remite a la materia de τὸ φύσει ὄν *en cuanto que* δυνάμει ὄν, es decir, remite a la materia de τὸ φύσει γινόμενον ο, sencillamente, de τὸ φούμενον. Si esto es así, entonces dicha acepción no es en definitiva sino una descripción de la ὕλη del ente φύσει en cuanto que determinada por la ausencia del εἶδος, lo cual Alejandro alcanzó ciertamente a ver⁶⁸. En consonancia con todo esto está el que Ross (1953: I, 296) no encuentre una correspondencia para el pasaje de la *Metafísica* aquí estudiado en *Física* II 1, y el que, a su vez, las únicas líneas relevantes que en este último texto aquél deja sin correspondencia sean las últimas, es decir, aquellas en las que se apela a la στέρησις como algo que de algún modo es εἶδος (cf. 193^b18-21) y que, en consecuencia, de algún modo ha de ser φύσις⁶⁹: si en el paso de la *Física* se destaca la «privación» o «falta» como el contrario —del εἶδος— que determina a la materia de τὸ γινόμενον (y que en cuanto *contrario y determinante* debe ello mismo ser de algún modo εἶδος), en el de la *Metafísica* se destaca la materia en cuanto que determinada por dicha privación, si bien es a «lo que en primer lugar subyace» en la originación, «estando integrado» en lo que se origina (τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἐνυπάρχοντος), esto es, a la ὕλη de τὸ φούμενον, a lo que en definitiva se alude en ambos casos.

Pues bien, para comprobar hasta qué punto esta segunda comprensión y definición de la φύσις *resulta del estudio* del ente φύσει emprendido por el propio Aristóteles basta con acudir a los últimos capítulos del libro primero de la *Física* (*vid. infra* 2ª Parte, cap. 5), donde este mismo nos informa de los reparos en razón de los cuales no sólo a los antiguos φυσικοί les ha pasado desapercibida esa suerte de *no-ser* que es la ὕλη privada del εἶδος (cap. 8), sino también a Platón, a pesar de haber llegado éste por su lado a vislumbrarla (cap. 9).

* * * * *

Mientras que el primer significado estudiado identificaba la φύσις con el φύεσθαι (esto es, con la originación del ente φύσει), el segundo significado la identifica con la materia de τὸ φούμενον (es decir, con la de lo que se origina φύσει), siendo necesario notar al cabo que la pauta para la comprensión de ambas acepciones la da el empleo del segmento τὰ φούμενα en lugar del habitual τὰ φύσει ὄντα⁷⁰. Tal sustitución, en efecto, no puede obedecer a empeño alguno de evitar que el *definiendum* aparezca en el *definiens*, puesto que la última expresión consta de hecho en las tres siguientes

⁶⁸ *in Metaph.* 357, 14-16: φύσις γὰρ καὶ ἡ ὕλη, ἐξ ἧς πρώτης ἐνυπαρχούσης τῷ γινομένῳ ἢ γένεσις· οὐ γὰρ οὕτως ἐκ τῆς ὕλης τὰ γινόμενα γίνεται ὥς ἐκ τῆς στέρησεως ἢ ἐκ τῶν ἐναντίων γίνεσθαι λέγεται· οὐ γὰρ ἐξ ἐνυπαρχόντων ἐκείνων.

⁶⁹ *Vid. infra* 1ª Parte, cap. 5, para la comprensión de la φύσις como εἶδος.

⁷⁰ Cf. en la primera línea de *GC* el uso de la expresión τὰ φύσει γινόμενα, equivalente a τὰ φούμενα sólo en la medida en que con γίγνομαι se aluda no a cualquier tipo de «cambio» sino estrictamente a la «originación».

definiciones aducidas (y si no aparece en la sexta y última es justamente porque en ésta la referencia de la φύσις trasciende el dominio del ente φύσει; cf. *Metaph.* V 4, 1014^b19, 27 y 36). La misma responde más bien a la exigencia de designar al ente φύσει en cuanto que *un particular γιγνόμενον*, toda vez que *es en definitiva del ente φύσει en cuanto que δύναμει ὄν de lo que en los significados 1º y 2º se trata* a diferencia de los tres siguientes. Dicha diferencia temática la señala la composición misma del texto de *Metafísica* V 4, donde, pasándose del uso de «ἓνα μὲν . . . ἓνα δέ» (1014^b16 y 17) al de «ἔτι . . . ἔτι δέ . . . ἔτι δέ» (*ib.* 18, 26 y 35) como partículas introductorias de cada acepción, se marca ya de ese modo un cambio de sección. Pero se señala más directamente al final del capítulo (cf. 1015^a17-19), donde se distingue explícitamente entre el «ser en potencia» y el «ser en acto» como modos diversos del ser del ente φύσει, remitiéndose esta dualidad modal no obstante, nótese bien, al carácter «integrado» en el ente φύσει de su principio del movimiento: la ἀρχὴ τῆς κινήσεως del ente φύσει puede ser considerada la entidad de éste por cuanto no es sino esa ἀρχή lo que define al *ser* φύσει, si bien no lo define sin más, sino que lo define en razón de su carácter de estar «integrada <en el ente> de uno u otro modo, a saber, o bien porque pueda estarlo o bien porque lo esté de hecho» (ἐνυπάρχουσα πῶς ἢ δύναμει ἢ ἐντελεχείᾳ).

Así, hablamos del φύσει ὄν en cuanto tal cuando el principio de sus movimientos está «de hecho» integrado en él. Por el contrario, hablamos de él no exactamente en cuanto que φύσει ὄν, sino más precisamente en cuanto que *un particular γιγνόμενον*, cuando dicha integración es aún una «posibilidad». Pues bien, ese *particular γιγνόμενον* que es el ente φύσει en cuanto que δύναμει ὄν es justamente aquello para lo que Aristóteles reserva la designación τὸ φυόμενον. El «originarse» se especifica para el caso del ente φύσει como un «crecer-y-nacer» (φύεσθαι), el cual, como todo originarse, se concreta en una serie de κινήσεις. Si consideramos unitariamente esa serie de «movimientos», entonces podemos decir que «la originación» del ente φύσει es un movimiento cuya ἀρχή no está «de hecho» integrada en «lo que se origina» (τὸ γιγνόμενον). A ese movimiento, desde luego, podemos llamarlo «originación» sin más, pero, de acuerdo con todo lo hasta aquí dicho, ésta es una designación genérica. En sentido estricto, el movimiento propio del ente φύσει en cuanto que δύναμει ὄν es «la originación que es el crecer-y-nacer» (digamos: ἡ γένεσις καὶ τὸ φύεσθαι; cf. *Metaph.* V 4, 1015^a16-17). Y si nos empeñamos en buscar un sustantivo de acción también para el término especificativo de esta conjunción, entonces no nos queda más que sujetarnos a la primera acepción de φύσις para hablar de «la originación que es la φύσις».

Por otro lado, habiéndose excluido un uso común —no técnico ni temático— de los dos primeros significados de φύσις estudiados, debe descartarse igualmente un uso corriente de τὸ φυόμενον conforme al cual se diferenciara ordinariamente al ente φύσει en cuanto que δύναμει ὄν. El deslindamiento del φύεσθαι como el movimiento propio del ente φύσει «en potencia» por oposición al movimiento del ente φύσει «en acto» es tan aristotélico como la propia oposición δύναμις / ἐντελέχεια.

CAPÍTULO 3

LA TERCERA ACEPCIÓN DE ΦΥΣΙΣ

1014^b18-20: «La manera en que pro-cede [= el pro-cedimiento de] el movimiento primero de los entes φύσει, la cual reside en cada uno de éstos en cuanto tal»
(ὅθεν ἡ κίνησις ἡ πρώτη ἐν ἐκάστῳ τῶν φύσει ὄντων ἐν αὐτῷ ἢ αὐτὸ ὑπάρχει)

Esta nueva acepción constituye la definición propiamente aristotélica de la φύσις. Que esta definición de φύσις es *característica* de Aristóteles y que, por lo tanto, la misma no responde en absoluto a un uso ordinario de la palabra, es algo que no cabe proceder en este punto a justificar. Dado que ello ha quedado precisamente asumido de entrada en este trabajo, ha de ser el trabajo mismo en su integridad el que provea la justificación correspondiente.

Aristóteles desarrolla y esclarece este sentido de φύσις en la primera parte de *Física* II 1, en 192^b8-193^a2, donde la definición *aristotélica* de la φύσις encuentra su lugar natural. Dicho texto ya ha sido parcialmente objeto de nuestra atención (*vid. supra* Introducción, cap. 1). A esta altura de nuestro estudio, no obstante, interesa tomar en consideración la breve formulación del pasaje de *Metafísica* al que aquí nos enfrentamos con vistas a extraer de ella algunas indicaciones adicionales.

La tercera de las maneras expuestas de decirse la φύσις identifica a ésta con «el principio del movimiento de los entes φύσει» (ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως τῶν φύσει ὄντων)⁷¹, del cual ya dijimos que es –y en qué se traduce que lo sea– la αἰτία del *ser* φύσει. A diferencia de la ὕλη o el τέλος, pero también a diferencia del εἶδος, esta «causa» que en particular es la ἀρχὴ τῆς κινήσεως es la que, en razón de su distintiva *residencia en* el ente φύσει, lo delimita de forma inequívoca en el horizonte del movimiento frente al ente τέχνη⁷². Precisamente sobre la base de esta observación es posible aclarar cierta ambigüedad relativa a la expresión del *fundamento* del presente significado *derivado* de φύσις, aducido al final de *Metaph.* V 4, donde se nos dice que «el principio del movimiento de los entes φύσει» recibe el título de φύσις PORQUE esto es lo que la φύσις en el sentido principal de la palabra (el de la entidad del ente φύσει) justamente es⁷³. Aristóteles, de cierto, parecería estar identificando de este modo las acepciones 3^a y 5^a de φύσις, si bien esta primera impresión debe ser descartada por cuanto ambos significados han sido enumerados de hecho por separado y enunciados de forma distinta, siendo perfectamente reconocibles como «causas» diversas la una de la otra⁷⁴.

El origen de la ambigüedad con la que el fundamento del tercer sentido de φύσις aparece aquí expresado reside en el hecho de que, al igual que su εἶδος, también el «principio del movimiento» del ente φύσει forma parte de su «entidad». En efecto, la ἀρχὴ τῆς κινήσεως del ente φύσει es la οὐσία de éste «en su conjunto» (καθόλου), y en ese sentido decimos que es la causa de su *ser* φύσει. O, a la inversa, la ἀρχὴ τῆς κινήσεως del ente φύσει es la causa de que *haya* –algo que es el– *ser* φύσει, esto es, la causa del *haber* del ente φύσει «en general», y en ese sentido decimos de aquélla que es la οὐσία de éste. Frente al movimiento, por ejemplo, que por sí solo (es decir,

⁷¹ Esto lo evidencia la fórmula misma de la acepción, por más que en ella no aparezca la expresión típica ἀρχὴ τῆς κινήσεως, la cual, no obstante, es recuperada para la formulación de este mismo sentido de φύσις al final del capítulo, en 1015^a17-18. Cf. la fórmula general del «principio del movimiento» tal como se expone en *Metaph.* V 2, 1013^a29-30: ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη ἢ τῆς ἡρεμίσεως.

⁷² Cf. en *Metaph.* V 2 las diversas maneras de decirse τὸ αἰτιον.

⁷³ 1015^a17-18: ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως τῶν φύσει ὄντων αὕτη [*sc.* ἡ οὐσία ἡ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά] ἐστίν [...].

⁷⁴ Ross (1953: I, 298), por contra, se conforma con la primera impresión obtenida al leer el texto, según la cual «φύσις in the fifth sense is also φύσις in the third.»

considerado como un elemento aislado de la expresión «principio del movimiento») determina igualmente al ente φύσει a ser «en conjunto» algo, a saber, κινητόν, reuniéndolo no obstante –y por ello confundiéndolo– con las obras en las que se materializa la actividad humana, el principio del movimiento de τὰ φύσει ὄντα *diferencia* a éstos en razón de su *residencia* en ellos y los constituye así como un género –unitario– del ser. Es, así pues, en calidad de γένος como el principio del movimiento del ente φύσει entra en su «entidad».

Por lo que respecta a esa distintiva *residencia* en el ente φύσει de su principio del movimiento –de su φύσις en este sentido–, que ésta no se exprese usualmente predicando de dicho principio un carácter ἐνυπάρχων se debe a que Aristóteles reserva esta caracterización más bien para la materia⁷⁵. En la medida en que el principio del movimiento «reside en» el ente φύσει, cabe decir de aquél, como también se dice de la ὕλη, que «está integrado» en éste⁷⁶, si bien tal cosa no se dirá sino gruesamente, dado que, a diferencia de la materia, el principio del movimiento *no* está «in-corporado» en el ente, y por lo tanto no reside en él a la manera de una *parte* o un *contenido material* suyo. Así pues, no cabe mencionar la *integración* en el ente φύσει de su principio del movimiento en cuanto que diversa de la integración en él de su materia –o lo que es lo mismo, no cabe mencionarla *estrictamente*– sino sorteando el consabido adjetivo adverbial, lo cual se lleva a cabo en nuestro pasaje expeditivamente, separando el preverbo de ἐνυπάρχω y usándolo para introducir un complemento del propio ὑπάρχω, empleado así como un verbo de régimen preposicional: el principio del movimiento de los entes φύσει «reside en» cada uno de éstos (ἐν . . . ὑπάρχει) «sin estar integrado» (diríamos: οὐκ ἐνυπάρχοντος) en ellos como lo está la materia.

Con el mismo afán de distanciar a la ἀρχὴ τῆς κινήσεως con respecto a la ὕλη en cuanto que causas en general, Aristóteles elude mencionar la condición de «procedencia» que aquélla reviste con el mismo adverbio relativo de sentido locativo del que se sirve para mencionar la que a su vez reviste ésta, recurriendo con ese fin, de forma sistemática, al empleo –técnico– de ὅθεν para aludir a la pro-cedencia en la que propiamente consiste el principio del movimiento. Tanto éste como la materia, ciertamente, son algo «de lo que procede» el ente en cuanto que κινητόν (es decir, no sólo en cuanto se mueve de hecho sino también en cuanto deja de moverse y está en reposo), por lo cual es posible referir latamente lo primero por medio del relativo ἐξ οὗ, previamente –y por ello propiamente– asignado a la ὕλη⁷⁷. Decimos *latamente*, en efecto, porque, al contrario que la materia, la cual constituye un «punto de partida» para la movilidad del ente, el principio del movimiento es una «forma» de pro-ceder: la ἀρχὴ τῆς κινήσεως no es «el origen *del que*» (ἐξ οὗ), sino «la manera *de la que*» (ὅθεν) el ente *pro-cede* en calidad de κινητόν; no es «aquello de donde» se procede, sino «cómo» se pro-cede. Si esto es así, entonces la palabra ὅθεν, tal como se emplea en la fórmula en que se concreta la causa que es el principio del movimiento, contiene –o pretende contener– una referencia léxica no a una noción de «lugar», sino a una de «modo», y así debe ser leída (y así la hemos leído nosotros).

La φύσις en el sentido en este punto estudiado es entonces la determinada «manera» en que se despliega el *ser-móvil* (o la *movilidad*) del ente φύσει (la «manera»,

⁷⁵ Cf. las definiciones de *Metaph.* V 2, 1013^a24-25, y de *Ph.* I 9, 192^a31-32.

⁷⁶ Y tal cosa se hace efectivamente, como acabamos de ver al final del capítulo precedente, en *Metaph.* V 4, 1015^a17-19.

⁷⁷ De hecho ya hemos visto que tanto el factor activo de la reproducción como el pasivo son representables como figuras del ἐξ οὗ πρώτου (vid. *supra* 1^a Parte, cap. 2). Que no obstante esta expresión está de antemano reservada propiamente para la ὕλη lo demuestra en este mismo contexto un pasaje como el de *GA* I 20, 729^a24-25, donde el principio del movimiento es designado como τὸ γεννῶν por oposición al ἐξ οὗ, con el cual se remite estrictamente a la materia. Vid. *supra* n. 57.

pues, *como* éste se mueve y deja de moverse), la cual *manera* no reside sino en él mismo en cuanto tal, esto es, en razón de su mismo *ser φύσει*. En cuanto a esta distintiva *residencia* de la φύσις en el ente de cuyo ser ésta es causa, no sólo no pretendemos saltar por encima de ella dando por supuesto su significado, sino que el corazón del presente trabajo lo constituye justamente el esfuerzo de comprensión de este elemento crucial de la definición aristotélica de la φύσις. Por ahora, con vistas también a hacernos una composición de lugar (siquiera sea parcial), cabe solamente tantearlo haciendo pie en la comprensión de la φύσις hasta aquí alcanzada e intentar acceder así a un incipiente reconocimiento de él.

El principio del movimiento de τὰ κινητά en general es la determinada MANERA en la que cada ente despliega su *ser-móvil*. En el caso del hombre ese principio se traduce en una determinada MANERA de «producir» y de «actuar», de la cual, no obstante, el hombre *no dispone de antemano*. Éste, en efecto, no puede sino empezar por hacer las cosas *de cualquier manera*, es decir, *no* de una determinada. En cambio, sí está provisto del τεχνάζειν y el βουλευέσθαι, con los cuales le es dado *buscar* y, con el tiempo, acaso *encontrar* una determinada MANERA de producir y de actuar. Por el contrario, el ente φύσει dispone *inmediatamente* de la determinada MANERA en la que se despliega –o en la que consiste el despliegue de– su movilidad, es decir, no accede a ella *con el tiempo* sino que está *ya* provisto de ella; la posee, podríamos decir, *de nacimiento*. Pero esta última forma de expresarse es equívoca, porque podría sugerir que el hombre, por su lado, no posee su φύσις de nacimiento, cuando lo que ocurre es precisamente que el hombre –en cuanto que hombre– sencillamente *no nace*. El principio del movimiento al cual debe el hombre su *ser-hombre* constituye una causa paralela a la φύσις, y en consecuencia su originación no puede consistir en un φύεσθαι. La originación del hombre en cuanto tal –no en cuanto «animal», por ejemplo– consiste por el contrario en su propio ποιεῖν. Lo que en definitiva *produce* el hombre –en cuanto que ποιῶν o ποιητής, por tanto– no es nada aparte del hombre mismo en cuanto que πρᾶττων. Porque la ποίησις provee la «posibilidad» (δύναμις) de la πρᾶξις, podemos identificar aquella, como acabamos de hacer, con la «originación» del hombre en cuanto que δυνάμει ὄν, y «lo producido», a su vez, con el hombre sólo en cuanto que γιγνόμενον. Y entonces podemos concluir también que al *productor* no se le llama «hombre» sino PORQUE es un camino al *agente*, esto es, al «hombre» que se dice tal en el sentido de la entidad del hombre.

Así pues, que esa determinada MANERA de desplegarse la movilidad de los entes φύσει –«manera» a la cual se llama φύσις– «*resida en ellos mismos*» en cuanto tales significa que ésta «yace a disposición de cada uno de ellos» (ἐν ἐκάστῳ τῶν φύσει ὄντων ὑπάρχει) en razón de su propio *ser φύσει*, en lo cual ya está dicho, y huelga por tanto añadirlo, que yace a su disposición *de nacimiento* (desde su nacimiento). Volviendo la mirada al segundo significado de φύσις, podemos ahora captar con más claridad la razón elemental por la que el factor activo de la reproducción *no podría* en ningún caso estar integrado en τὸ φύόμενον. Dicha «integración» sólo podría entenderse en el sentido de la «residencia en» lo que crece-y-nace de su ἀρχὴ τῆς κινήσεως, la cual se concreta aquí como «la determinada MANERA en la que se despliega la originación de lo que crece-y-nace». Sin embargo, τὸ φύόμενον ni siquiera puede ser considerado un φύσει ὄν en ciernes, sino que sólo lo es δυνάμει, es decir, en cuanto que γιγνόμενον, lo cual significa exactamente que *no está provisto aún* del principio del movimiento al cual τὰ φύσει ὄντα efectivamente deben, como hemos visto, su *ser φύσει*.

En modo alguno le cabría a τὸ φύόμενον, por tanto, emprender movimiento alguno, y *con todo* es evidente –y no es ello nada que a esta altura no sepamos bien– que de hecho se encuentra sujeto a un tipo de movimiento, a saber, el que acontece en el

respecto de la cantidad: lo que crece-y-nace, efectivamente, *crece*. Con el objeto de superar el reparo que esta última observación plantea, Aristóteles se detiene aún a definir el crecimiento de τὸ φύομενον por oposición al de τὸ φύσει ὄν: el φύεσθαι comporta un crecimiento, y τὸ φύομενον, sin duda, crece, pero «crece a causa de otro» (αὐξησιν ἔχει δι' ἑτέρου; *Metaph.* V 4, 1014^b20). Ahora bien, puesto que todo lo que crece no puede hacerlo sino en la medida en que posee la capacidad de nutrirse, hemos de cuestionar en qué sentido es compatible el «crecer a causa de otro» con el «alimentarse por sí mismo», es decir, hemos de preguntarnos si esto último no comporta acaso la residencia en τὸ φύομενον del principio del movimiento que es su alimentación y su correspondiente crecimiento.

De los cuerpos cuyo *ser*-móvil se debe a la φύσις, o, brevemente, «de los cuerpos físicos, unos tienen vida y otros no la tienen», siendo así que «el *estar*-vivo», o lo que es lo mismo, «el *ser*-viviente» (τὸ ζῶν, a no confundir con τὸ ζῶον), instaure por sí mismo una ruptura en el seno del «*ser* φύσει», a saber, la del «*ser*-animado» (τὸ ἔμψυχον) frente al «*ser*-inanimado» (τὸ ἄψυχον), toda vez que «aquél se diferencia de éste por vivir»⁷⁸. Por otro lado, «la <parte> nutritiva» (τὸ θρεπτικόν) del alma, «la capacidad nutritiva» (ἡ θρεπτικὴ δύναμις) de ésta, o «el alma nutritiva» sin más, es «la capacidad básica y más común del alma, por la cual les está dado el vivir a todos <los mortales>»⁷⁹, «pues sin capacidad nutritiva no hay capacidad de sentir, mientras que la capacidad nutritiva se da aparte de la de sentir en las plantas» (a éstas, en efecto «les está dada solamente la capacidad nutritiva, mientras que a otros <vivientes les está dada> ésta y, además, la de sentir»)⁸⁰. Y así, podemos en último término decir que la vida consiste *fundamentalmente* en «la alimentación por sí mismo» (ἡ δι' αὐτοῦ τροφή) y, en consecuencia, en «el crecimiento y el menguamiento»⁸¹, movimientos éstos que, ciertamente, se sustentan respectivamente en la capacidad de nutrirse (o de asimilar el alimento) y en la pérdida de esa misma capacidad: de ahí que Aristóteles pueda llamar inexactamente al crecimiento, como también al menguamiento –ambos movimientos propiamente «en el respecto de la cantidad» (κατὰ τὸ ποσόν)–, «movimiento en el respecto de la alimentación» (κίνησις κατὰ τροφήν)⁸². «Pues nada mengua ni crece de-la-MANERA-en-que-lo-determina-la-φύσις [= φυσικῶς] si no es alimentándose, y nada que no participe de la vida se alimenta»⁸³.

Entonces, hemos de asumir que, en la medida en que de hecho *crece*, lo que crece-y-nace presupone «el alma nutritiva» (ἡ θρεπτικὴ ψυχὴ) y, por tanto, «la alimentación por sí mismo» (ἡ δι' αὐτοῦ τροφή). «Por eso parece que también todas las cosas que crecen-y-nacen viven, porque parecen tener en sí mismas la capacidad y el principio por causa del cual alcanzan a crecer y a menguar», τὸ θρεπτικόν, siendo así que, en

⁷⁸ *de An.* II 1, 412^a13: τῶν [...] φυσικῶν [sc. σωμάτων] τὰ μὲν ἔχει ζώην, τὰ δ' οὐκ ἔχει [...]. *Ib.* 2, 413^a21-22: διωρίσθαι τὸ ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου τῷ ζῆν.

⁷⁹ *Ib.* 4, 415^a23-25: ἡ [...] θρεπτικὴ ψυχὴ [...] πρώτη καὶ κοινοτάτη δύναμις ἐστὶ ψυχῆς, καθ' ἣν ὑπάρχει τὸ ζῆν ἅπασιν. Dominada por la atracción que ejerce el infinitivo, la traducción tiende inercialmente a completar la última parte de esta cita presuponiendo un <τοῖς ζῶσι>. Ross (1961: 224-225): «that in virtue of which all living things have life»; Calvo Martínez (1978: 179): «en virtud de ella en todos los vivientes se da el vivir». Sin embargo, la forma de vida que determina fundamentalmente el alma nutritiva es, más precisamente, la de los –vivientes– mortales (*vid. infra* n. 85). Por otro lado, la mencionada es ciertamente una imprecisión a la que el propio Aristóteles da pie.

⁸⁰ *Ib.* 3, 415^a1-3: ἀνευ μὲν γὰρ τοῦ θρεπτικοῦ τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστιν· τοῦ δ' αἰσθητικοῦ χωρίζεται τὸ θρεπτικόν ἐν τοῖς φυτοῖς. *Ib.* 414^a32-^b1: ὑπάρχει [...] τοῖς μὲν φυτοῖς τὸ θρεπτικόν μόνον, ἑτέροις δὲ τοῦτο τε καὶ τὸ αἰσθητικόν.

⁸¹ *de An.* II 1, 412^a14-15: ζώην δὲ λέγομεν τὴν δι' αὐτοῦ τροφήν τε καὶ αὐξησιν καὶ φθίσιν.

⁸² Cf. *Ph.* III 1, 200^b33 y ss., y *de An.* II 2, 413^a24-25.

⁸³ *Ib.* 4, 415^b26-27: οὐδὲν γὰρ φθίνει οὐδ' αὖξεται φυσικῶς μὴ τρεφόμενον, τρέφεται δ' οὐδὲν ὃ μὴ κοινωνεῖ ζωῆς.

definitiva, «llamamos ‘capacidad nutritiva’ a aquella parte del alma de la que incluso lo que crece-y-nace participa»⁸⁴. Y de ahí que en τὰ φυόμενα se evidencie de forma aún más radical que en las plantas el hecho de que la vida vegetativa puede darse aparte de las demás formas de vida, las cuales, por el contrario, presuponen por su lado la capacidad nutritiva⁸⁵.

de An. III 12, 434^a22-26 Τὴν μὲν οὖν θρεπτικὴν ψυχὴν ἀνάγκη πᾶν ἔχειν ὅτι | περ ἂν ζῇ καὶ ψυχὴν ἔχῃ, ἀπὸ γενέσεως καὶ μέχρι φθορᾶς· | ἀνάγκη γὰρ τὸ γενόμενον αὐξήσιν ἔχειν καὶ ἀκμὴν καὶ | φθίσιν, ταῦτα δ’ ἄνευ τροφῆς ἀδύνατον· ἀνάγκη ἄρα ἐνεῖναι | τὴν θρεπτικὴν δύναμιν ἐν πᾶσι τοῖς φυομένοις καὶ φθίνουσιν [...].

Todo lo que quiera que viva y tenga alma posee necesariamente alma nutritiva desde su originación hasta su perecimiento, porque lo originado necesariamente crece, madura y mengua, y esto es imposible sin la alimentación, de modo que la capacidad nutritiva está necesariamente presente en todo lo que crece-y-nace y mengua [...].

Aristóteles considera aquí unitariamente el crecimiento del viviente que se está originando y el del ya nacido⁸⁶, y en congruencia con lo previamente expuesto destaca que todo ser vivo –y en consecuencia todo ente animado–, esto es, *no sólo las plantas*, posee alma nutritiva –y en consecuencia está vivo– «desde su originación hasta su perecimiento» (ἀπὸ γενέσεως καὶ μέχρι φθορᾶς), es decir, *no sólo desde que nace hasta que muere*. En tanto crece-y-nace, τὸ φυόμενον es, desde luego, algo «que se está originando», un φύσει γιγνόμενον y no propiamente un φύσει ὄν; pero, justamente en cuanto que crece, posee ya la capacidad de alimentarse por sí mismo y posee por tanto el alma nutritiva, y en ese sentido puede ello ser considerado como algo incoativamente «originado» (γενόμενον) e incluso se puede decir de ello que está vivo, puesto que, como ya se ha señalado, «nada que no participe de la vida se alimenta» (οὐθὲν τρέφεται μὴ μετέχον ζωῆς; *de An.* II 4, 416^b9).

Así pues, «lo que se alimenta» (τὸ τρεφόμενον), a saber, el «cuerpo animado en razón de su mismo *ser*-animado» (τὸ ἔμψυχον σῶμα ἢ ἔμψυχον; cf. *ib.* 9-11), crece por causa de «la alimentación» (ἡ τροφή), función ésta por la que τὸ θρεπτικόν se distingue frente a toda otra capacidad del alma⁸⁷. Sin embargo, el ser «nutritiva» (θρεπτική) de esta parte del alma no se reduce a su ser *alimentadora*, o dicho de otro modo, «la

⁸⁴ *Ib.* 2, 413^a25-28: διὸ καὶ τὰ φυόμενα πάντα δοκεῖ ζῆν· φαίνεται γὰρ ἐν αὐτοῖς ἔχοντα δύναμιν καὶ ἀρχὴν τοιαύτην, δι’ ἧς αὐξήσιν τε καὶ φθίσιν λαμβάνουσι [...]. *Ib.* 413^b7-8: θρεπτικόν [...] λέγομεν τὸ τοιοῦτον μῶριον τῆς ψυχῆς οὗ καὶ τὰ φυόμενα μετέχει.

⁸⁵ Esto es así al menos en el marco de las formas de vida de «los <vivientes> mortales» (τὰ θνητά). *Ib.* 413^a31-^b1: χωρίζεσθαι δὲ τοῦτο μὲν τῶν ἄλλων δυνατόν, τὰ δ’ ἄλλα τούτου ἀδύνατον ἐν τοῖς θνητοῖς. φανερόν δ’ ἐπὶ τῶν φυομένων· οὐδεμία γὰρ αὐτοῖς ὑπάρχει δύναμις ἄλλη ψυχῆς. Los tres últimos pasajes citados refuerzan nuestra interpretación, elaborada al hilo del estudio de las dos primeras acepciones de φύσις, de la expresión τὸ φυόμενον tal como se emplea en *Metaph.* V 4, y dan cuenta de hasta qué punto Aristóteles hace un uso terminológico de ella. No habiendo captado que el significado de τὸ φυόμενον se construye aquí en la oposición de esta designación a la de τὸ φύσει ὄν, la interpretación tiende forzosamente a precomprender τὰ φυόμενα en estos pasajes reductivamente en el sentido de «las plantas», cuando Aristóteles emplea sistemáticamente τὰ φυτά para designar a éstas. Así, llama la atención que, en un pasaje como el que analizamos a continuación, donde el contexto no permite esa versión, la interpretación recupere su fidelidad a la traducción convencional («lo que crece»; cf. Ross, 1961: 320) o recurra a otras poco comprometidas y más o menos socorridas (cf. Calvo Martínez, 1978: 250-251).

⁸⁶ Lo cual evidencia especialmente la oposición τὰ φυόμενα / τὰ φθίνοντα de la l. 26, donde el primer término recoge tanto a lo que crece-y-nace como a lo que crece-habiendo-ya-nacido, tanto la acción de φύεσθαι como la pura αὐξήσις.

⁸⁷ *de An.* II 4, 416^a20-21: ἀφορίζεται [sc. ἡ θρεπτικὴ δύναμις] γὰρ πρὸς τὰς ἄλλας δυνάμεις τῷ ἔργῳ τούτῳ [sc. τῇ τροφῇ].

capacidad nutritiva» (τὸ θρεπτικόν) no tiene la sola función de *la alimentación*, sino que ésta debe ser claramente diferenciada de «la función acrecentadora» (τὸ αὐξητικόν) que, según venimos viendo, aquélla posee igualmente, toda vez que «alimentarse» y «crecer» son dos cosas distintas.

de An. II 4, 416^b11-17, 23-25 ἔστι | δ' ἕτερον τροφῇ καὶ αὐξητικῷ εἶναι· ἥ μὲν γὰρ ποσόν τι | τὸ ἔμψυχον, αὐξητικόν, ἥ δὲ τόδε τι καὶ οὐσία, τροφή | (σώζει γὰρ τὴν οὐσίαν, καὶ μέχρι τούτου ἔστιν ἕως ἄν | τρέφεται), καὶ γενέσεως ποιητικόν, οὐ τοῦ τρεφόμενου, ἀλλ' | οἷον τὸ τρεφόμενον· ἥδη γὰρ ἔστιν αὐτοῦ ἡ οὐσία, γεννᾷ δ' | οὐθὲν αὐτὸ ἑαυτό, ἀλλὰ σώζει. [...] ἐπεὶ δὲ ἀπὸ τοῦ τέλους ἅπαντα | προσαγορεύειν δίκαιον, τέλος δὲ τὸ γεννησθαι οἷον αὐτό, | εἴη ἂν ἡ πρώτη ψυχὴ γεννητικὴ οἷον αὐτό.

1. Lo que ante todo *hace* el alma «nutritiva» es eso mismo, *nutrir, alimentar*, reduciéndose en este respecto su función a la *τροφή*. Por lo demás, alimentar no consiste en otra cosa que en «preservar la entidad» (τὴν οὐσίαν σώζειν), por lo que la capacidad nutritiva es *alimentadora* o *θρεπτικὴ sin más* en cuanto que lo que se alimenta es *ya* una entidad: el *haber* del cuerpo animado, el cual, en razón de su *ser-animado*, es justamente «lo que se alimenta», está efectivamente condicionado por su alimentación, por lo que *habrá* cuerpo animado, éste «*será* <lo que es: ἔμψυχον,> mientras se alimente» (μέχρι τούτου ἔστιν ἕως ἄν τρέφεται; ll. 14-15).
2. Por otro lado, si la entidad de lo que se alimenta es algo que debe ser preservado (por medio de la alimentación) es porque todo lo que se alimenta es mortal, es decir: se ha originado y perecerá, ha nacido y morirá. Conforme a esto, el *ser-viviente* de τὸ τρεφόμενον se articula en dos movimientos complementarios y sucesivos de maduración y decadencia, identificables básicamente con el crecimiento y el menguamiento, el medro y la atrofia, del cuerpo animado (cf. el texto de *de An.* III 12 aducido más arriba, especialmente las ll. 24-25), de cuya sazón forma parte, en efecto, un determinado tamaño –conforme a su entidad– y no cualquiera. Pues bien, es así que también el crecimiento del cuerpo animado, su aumento de tamaño, es una función del alma nutritiva (así como el menguamiento se explica por el debilitamiento de la *θρεπτικὴ δύναμις* y la consecuente pérdida de la función *alimentadora*). Por lo cual diremos que la capacidad nutritiva no es *θρεπτικὴ sin más*, sino «nutritiva y acrecentadora» (θρεπτικὴ καὶ αὐξητικὴ)⁸⁸, en cuanto que lo que se alimenta, más allá de ser una entidad, es también una cantidad (o tiene un tamaño).
3. Sin embargo, vimos previamente que también τὸ φύόμενον presupone el alma nutritiva, a causa de la cual lo que se origina *vive* en cierto modo, de cierta forma, a saber, *alimentándose* y, por mor de la alimentación, *creciendo*. Esta vida «vegetativa», no obstante, no es identificable con la que de hecho atribuimos característicamente a las plantas y de la que también participan los animales, puesto que en este caso aquélla es relativa a la entidad que éstos *ya* poseen. En τὸ φύόμενον, lo cual no es *aún* una entidad y cuyo crecimiento constituye justamente un camino a ella, la «vegetación» no podría tener en modo alguno la función de preservar la entidad, como tampoco la de madurar el cuerpo animado, o lo que es lo mismo,

⁸⁸ Para la conjunción, o la mención conjunta, de las funciones «nutritiva» y «acrecetadora», o de la «alimentación» con esta última (mención conjunta que adquiere en Aristóteles cierta fijeza y que por sí sola presupone –y hasta destaca– la diferenciación de la función acrecentadora de la nutrición frente a la puramente alimentadora), cf. *EN* I 7, 1098^a1; 13, 1102^a33; *Iuu.* 4, 469^a26-27. Cf especialmente *GA* II 6, 744^b32-36, donde estas dos primeras funciones de la alimentación vuelven a ser distinguidas: en cuanto *alimentadora* –sin más– o *nutritiva*, la alimentación «provee de su ser al todo y a las partes» (τὸ εἶναι παρέχεται τῷ τε ὅλῳ καὶ τοῖς μορίοις), mientras que en cuanto *acrecetadora* «es lo que hace aumentar de tamaño» (τὸ εἰς μέγεθος ποιοῦν τὴν ἐπίδοσιν).

acrecentarlo hasta hacerlo alcanzar un tamaño determinado conforme a su entidad. Puesto que el *crecimiento* de τὸ φυόμενον coincide con su propia *originación* (no otra cosa significaba que aquél constituyera «un camino a la οὐσία»), τὸ θρεπτικόν es en este caso, por el contrario, «operador de la originación» (γενέσεως ποιητικόν; l. 15), de modo que, en cuanto que condiciona la originación de lo que crece-y-nace, el alma nutritiva es, nuevamente, no θρεπτική *sin más*, sino «nutritiva y originadora» (θρεπτική καὶ γεννητική)⁸⁹. Debe quedar claro, así pues, que lo que en tercer lugar opera la alimentación es la γένεσις, «no de lo que se alimenta <sin más>, sino de otro del mismo tipo que lo que se alimenta <sin más>, porque esto ya posee su entidad, y nada se origina –sino que se preserva– a sí mismo» (ll. 15-17). Y es que el movimiento del cuerpo animado no *se acaba*, ni encuentra por tanto τὸ τρεφόμενον su aquietamiento y su perfección, en la preservación de su entidad, sino que el τέλος del ente sujeto al nacimiento, esto es, el τέλος del mortal, es reproducirse, «originar a otro del mismo tipo» (τὸ γεννῆσαι οἷον αὐτό; l. 24)⁹⁰, lo cual ciertamente avala la designación de esa «alma primera» o «básica» que es la nutritiva, por causa de la cual vive todo lo que vive, como «originadora de otro del mismo tipo» (γεννητική οἷον αὐτό).

Como vemos, en perfecta coherencia con la asunción de que τὸ φυόμενον «crece a causa de otro» (αὔξησιν ἔχει δι' ἑτέρου), Aristóteles sostiene que «nada se origina a sí mismo» (γεννᾷ οὐθὲν αὐτὸ ἑαυτό; ll. 16-17). La γένεσις lo es siempre *de otro y por otro*, y del mismo modo que la πρᾶξις (o el πράττων) está a expensas de la ποίησις (o del ποιητής), también el ente φύσει, por lo que respecta a su originación, está a expensas de *otro* ente. No obstante, Aristóteles, como hemos visto, afirma igualmente que todo crecimiento, incluso el de τὸ φυόμενον, presupone «la alimentación por sí mismo» (ἢ δι' αὐτοῦ τροφή), siendo así que, en definitiva, a éste no parece resultarle cuestionable, como sí nos lo parecía a nosotros, la compatibilidad de estos dos aspectos de la originación de lo que crece-y-nace.

Lo que ocurre es que, si bien la originación del φύσει γιγνόμενον consiste efectivamente en su crecimiento, ambas cosas –originación y crecimiento–⁹¹ constituyen cada una por su lado perspectivas diversas desde las cuales cabe contemplar la acción de crecer-y-nacer. En la medida en que concebimos la αὔξησις como un «ciego aumento de tamaño» o un puro «abultamiento», hemos de asumir ciertamente que τὸ φυόμενον se alimenta por sí mismo y, en consecuencia, crece también por sí mismo (se acrecienta a sí mismo). Pero, considerada desde la perspectiva de su coincidencia con una γένεσις, la αὔξησις no puede sino identificarse con un crecimiento articulado que, como tal, comporta por sí mismo una determinada *manera* de desplegarse, la cual no puede en absoluto residir inicialmente en lo que se está originando (es decir, en lo que *todavía* no se ha originado), sino que ha de ser externa a ello. En efecto, que las partes de τὸ φυόμενον no se originan «todas a la vez» (ἅμα πάντα), sino que se originan «sucesivamente» (ἐφεξῆς), «una antes y otra después» (τὸ μὲν πρότερον τὸ δ' ὕστερον), es evidente incluso para la observación sensible, pues unas partes parecen estar ya presentes cuando otras parecen estar aún por originarse (cf. GA II 1, 734^a16 y ss.).

⁸⁹ Y así, también la mención conjunta de ambas funciones, o la de la «alimentación» con la función originadora, se encuentra en cierto grado afianzada en Aristóteles. Cf. *de An.* II 4, 415^a23 y 25-26; 416^a19 (ἢ αὐτὴ δύναμις τῆς ψυχῆς θρεπτικὴ καὶ γεννητικὴ); III 9, 432^b10-11; GA II 4, 740^b36-37.

⁹⁰ Como señala Ross (1961: 231), οἷον αὐτό = τοιοῦτου οἷον αὐτό. Cf. *de An.* II 4, 415^a26 y ss.

⁹¹ Funciones éstas con cuya yuxtaposición también nos es dado topar en los textos: ὄντος δὲ τοῦ αὐτοῦ ἐξ οὗ τε γίγνεται καὶ αὔξεται – τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ τροφή – ἕκαστον ἂν γίγνοιτο τῶν μορίων ἐκ τοιαύτης ὕλης ἣς δεκτικόν ἐστι καὶ τοιοῦτου περιττώματος; GA IV 1, 766^a10-13. Véanse los textos aducidos a continuación y las explicaciones al hilo de ellos.

GA II 1, 735^a12-23 ταύτης μὲν οὖν οὐθὲν μόνιον αἴτιον τῆς γενέσεως ἀλλὰ τὸ | πρῶτον κινήσαν
ἔξωθεν. οὐθὲν γὰρ αὐτὸ ἑαυτὸ γεννᾷ· ὅταν | δὲ γένηται αὖξει ἤδη αὐτὸ
ἑαυτό. διόπερ πρῶτόν τι γίγνε- | ται καὶ οὐχ ἅμα πάντα. τοῦτο δὲ γίγνεσθαι
ἀνάγκη πρῶ- | τον ὃ αὐξήσεως ἀρχὴν ἔχει· εἴτε γὰρ φυτὸν εἴτε ζῷον | ὁμοίως
τοῦτο πᾶσιν ὑπάρχει τὸ θρεπτικόν. τοῦτο δ' ἔστι τὸ | γεννητικὸν ἑτέρου οἶον
αὐτό· τοῦτο γὰρ παντὸς φύσει τελείου | ἔργον καὶ ζῶου καὶ φυτοῦ· ἀνάγκη δὲ
διὰ τόδε ὅτι ὅταν | τι γένηται αὐξάνεσθαι ἀνάγκη. ἐγέννησε μὲν τοίνυν τὸ
συν- | ὄνυμον οἶον ἄνθρωπος ἄνθρωπον, αὖξεται δὲ δι' ἑαυτοῦ. | αὐτὸ ἄρα τι
ὄν αὖξει· εἰ δὴ ἓν τι καὶ τοῦτο πρῶτον, τοῦτο | ἀνάγκη γίγνεσθαι πρῶτον.

Pues bien, la causa de esta originación <, la del φύσει γιγνόμενον,> no es parte alguna <de ello>, sino lo primero que desde fuera <lo> pusiera en movimiento, porque nada se origina a sí mismo, aunque una vez que se ha originado se acrecienta ya a sí mismo. Por ello, algo se origina primero, y no todo a la vez. Y, puesto que a la planta como igualmente al animal les está dada la <capacidad> nutritiva, que es lo originador de OTRO del mismo tipo que UNO mismo –siendo ésta la función de todo aquello a lo que la φύσις ha llevado a su compleción, tanto del animal como de la planta–, lo primero que necesariamente se origina es lo que posee el principio del crecimiento. *Necesariamente*, porque cuando algo se ha generado es necesario que crezca. Así pues, por un lado, lo ha originado lo que tiene su mismo nombre –al hombre el hombre, por ejemplo–, pero, por otro lado, crece a causa de sí mismo; luego acrecienta siendo ello mismo algo. Entonces, si es algo UNO y es lo primero que lo es, es necesario que ello sea lo primero en originarse.

Así pues, las partes de τὸ φυόμενον se originan sucesivamente, unas antes y otras después, siendo una de ellas, por fuerza, *la primera* que se diferencia⁹². Y si bien es en la contribución masculina a la reproducción donde reside la ἀρχή del *movimiento* en el que consiste la *originación* de esa parte primera del cuerpo animado (originación que, por tanto, constituirá una suerte de grado cero del acrecentamiento de dicha parte, y un inicio o punto de partida del acrecentamiento de τὸ φυόμενον), a continuación «lo originado tiene que valerse por sí solo [...], por lo que ha de tener el principio <procediendo en razón> del cual también después se origina de forma organizada el cuerpo de los animales»⁹³. Dicha ἀρχή es, como ya sabemos, τὸ θρεπτικόν, de modo que la parte que resulte ser la primera en originarse deberá su prioridad u originariedad al hecho de ser ésta la sede de la capacidad nutritiva del alma, la cual, «de la misma manera que después opera el crecimiento en los animales y las plantas mismas a partir de la alimentación, [...] también constituye inicialmente a lo que se origina por φύσις» (cf. GA II 4, 740^b29 y ss.). La misma explicación vale, naturalmente, para las demás partes del cuerpo animado: en la medida en que éstas son sucesivamente originadas, el principio de su originación no puede residir en ellas mismas, sino que reside en las partes precedentes ya originadas, y en la medida en que *ya* han sido originadas, éstas poseen ya la capacidad de alimentarse –y acrecentarse– por sí mismas con vistas a alcanzar el tamaño apto para el cumplimiento de la función orgánica de la que cada cual sea la sede.

Volvamos ahora al texto de *Metafísica* que diera lugar a esta última discusión.

Metaph. V 4, 1014^b20-26 φύεσθαι δὲ λέγεται ὅσα αὖξησιν ἔχει δι' ἑτέρου | τῷ ἅπτεσθαι καὶ
συμπεφυκέναι ἢ προσπεφυκέναι ὥσπερ | τὰ ἔμβρυα· διαφέρει δὲ σύμφυσις
ἀφ᾽ ἧς, ἔνθα μὲν γὰρ | οὐδὲν παρὰ τὴν ἀφ᾽ ἑτέρου ἀνάγκη εἶναι, ἐν δὲ τοῖς

⁹² Aristóteles identifica ésta con el corazón en el caso de los animales sanguíneos (y con un órgano análogo a éste en el de los demás animales). Cf. la continuación del texto recién citado, así como GA II 4, 739^b33 y ss.; 5, 741^b15-24; 6, 743^b25-26.

⁹³ GA II 4, 740^a6-9: δεῖ αὐτὸ αὐτὸ διοικεῖν τὸ γινόμενον [...]. ὥστε δεῖ ἀρχὴν ἔχειν ἀφ' ἧς καὶ ὕστερον ἡ διακόσμησις τοῦ σώματος γίγνεται τοῖς ζῴοις.

συμ- | πεφυκόσιν ἔστι τι ἐν τὸ αὐτὸ ἐν ἀμφοῖν ὃ ποιεῖ ἀντὶ τοῦ | ἄπτεσθαι
 συμπεφυκέναι καὶ εἶναι ἐν κατὰ τὸ συνεχές καὶ | ποσόν, ἀλλὰ μὴ κατὰ τὸ
 ποιόν.

Cuando Aristóteles define el φύεσθαι como un «crecimiento a causa de otro», no puede estar aludiendo, desde luego, a la *unión* de τὸ φύόμενον con su alimento⁹⁴, aportado por el principio femenino de la reproducción, puesto que, por más que éste provea el «volumen», el «bulto» de τὸ φύόμενον, no es el alimento mismo lo que posee el principio del crecimiento (la determinada MANERA en que éste se despliega), sino que es el principio masculino el que origina a lo que crece-y-nace, incoando así su acrecentamiento. Tampoco puede referirse, evidentemente, a la alimentación de las sucesivas partes de lo que crece-y-nace una vez que han sido originadas, puesto que éstas se alimentan ya, y en consecuencia crecen, por sí mismas. Puesto que lo que crece-y-nace carece de la *unidad* del *ser* φύσει y en consecuencia su originación no puede ser descrita como la de UNO que *se* mueve y que, moviendo-*se*, crece, sino que, por el contrario, debe ser descrita como la de OTRO que es originado y «acrecentado» por UNO –del mismo tipo– que lo origina y lo «acrecienta», la cuestión que a Aristóteles se le plantea, y a la que aquí intenta dar respuesta, es la de la unidad de τὸ φύόμενον, la cual no es sino la cuestión de la unión de sus partes en cuanto que originadas sucesivamente unas –las posteriores– por causa de otras –las anteriores–, y sobre todo, la cuestión –ya conocida por nosotros– de la unión originaria de los principios masculino y femenino en la reproducción: dado que, siendo diversos, ambos están no obstante concernidos por la reproducción y concurren en τὸ φύόμενον, su aunamiento en la γένεσις constituye en todo caso una *unificación* y debe por tanto ser explicada como tal.

La unidad que subyace en ambos casos es para empezar la del «contacto» (ἄφή): siendo cosas diversas, siendo «UNO y OTRO» y no «algo UNO» o «algo unitario» o «una sola cosa» (ἐν τι), tanto las partes –sucesivamente diferenciadas– de lo que crece-y-nace como los factores pasivo y activo de la reproducción se encuentran no obstante unidos «por estar en contacto» (τῷ ἄπτεσθαι), y ello forzosamente, puesto que de otro modo, esto es, a distancia y sin tocarlo, lo UNO no podría originar y acrecentar a lo OTRO. Ahora bien, por lo que respecta a las partes de τὸ φύόμενον, precisamente por constituir su originación una –sucesiva– diferenciación, el contacto entre éstas no podría consistir sino en la «aplicación» (πρόσφυσις) de unas –las originadoras– a otras –las originadas–. La misma unión articulada corresponde también a los factores reproductivos (activo el uno, pasivo el otro) de aquellos animales cuyos sexos, estando igualmente diferenciados, se localizan por ello no en un mismo cuerpo sino en cuerpos separados, uno el del macho y otro distinto el de la hembra (*vid. supra* n. 57 y el texto que a ella remite). Por el contrario, el contacto entre estos factores consiste en un «agregado» o un «aglutinamiento» (σύμφυσις) en el caso de las plantas, pero también en el de animales como «los testáceos» (τὰ ὀστρακόδερμα)⁹⁵, cuyos sexos no están separados sino unidos en un mismo cuerpo. Así, el «embrión» resulta de la *aplicación* del principio activo al

⁹⁴ Así interpreta Ross (1953: I, 296-297) el paso, quien, no obstante, comprende correctamente el modo en que se coordinan los elementos de la secuencia «ἄπτεσθαι καὶ συμπεφυκέναι ἢ προσπεφυκέναι». Nótese que, no cuadrándole del todo la interpretación que hace del pasaje, éste salva el escollo no mostrando reserva alguna en relación a ella, sino imputándole precipitación a Aristóteles: «τὸ ἄπτεσθαι, τὸ συμπεφυκέναι, τὸ προσπεφυκέναι are not three alternative modes of growth. τὸ ἄπτεσθαι, contact between the growing thing and its nutriment, is the first condition, but there must be in addition either τὸ συμπεφυκέναι or τὸ προσπεφυκέναι, either the complete absorption of the nutriment by the living body or the looser but still organic attachment of the embryo to the parent (the opposition between the two cases is, however, not well thought out, for in the latter case also there must be a complete absorption of the nutriment).»

⁹⁵ Cf. GA I 1, 715^b16-21; 23, 731^b8-13; III 11, 761^a13-32.

pasivo cuando los sexos están separados, mientras que en las semillas de las plantas, por ejemplo, «hay algo UNO, lo mismo para ambos [= un solo cuerpo], que, por oposición al <mero> contacto, los aglutina y les da <así> la unidad de la continuidad y la cuantitativa, mas no la cualitativa» (II. 24-26)⁹⁶.

* * * * *

Una de las consideraciones más relevantes para nuestro estudio de las derivadas de la discusión precedente es aquella según la cual «nada se origina a sí mismo». Esto es así, básicamente, porque, en cuanto no se ha originado *ya*, lo que se está originando no posee *aún* su entidad, de manera que, no disponiendo en cuanto que γιγνόμενον de aquello a lo que debe su *ser* φύσει, ni siquiera al ente en el que reside el principio de su propio movimiento le estaría dado emprender su propia originación. No es que la originación del ente φύσει sea un «movimiento» cuyo principio no yazca a disposición del ente φύσει, no es que la MANERA de originarse el ente φύσει no resida en él. Del ser móvil del ente φύσει forma parte, ciertamente, la *originación* de OTRO del mismo tipo que UNO. Es a la originación de *sí mismo* a lo que, por así decirlo, el ente φύσει llega siempre tarde: precisamente porque al emprenderse su originación éste no es todavía nada *en sí mismo*, el ente φύσει no podría en modo alguno concurrir a ella, igualándose en esto, por lo demás, con los entes cuya originación no tiene por causa a la φύσις. Pues bien, interesa notar que, por esta misma razón (porque, en cuanto que γιγνόμενον, el ente no es *todavía* nada en sí mismo sino δυνάμει), Aristóteles excluirá a la «originación» (γένεσις) del horizonte del «movimiento» (κίνησις) para hacerla instaurar una ruptura frente a éste en el horizonte más amplio del «cambio» (μεταβολή).

En *Ph.* III 1, por un lado, se establece que «no hay movimiento al margen de las cosas» (οὐκ ἔστι [...] κίνησις παρὰ τὰ πράγματα; 200^b32-33), es decir, que no hay movimiento que no lo sea de *alguna* cosa (o que lo sea de una cosa que no es ninguna). Pues «una cosa es [...] *un tal*, otra *tal cantidad*, otra *tal cualidad*, y así con los demás <tipos de> predicados del ser», «y por encima de éstas no damos con nada común <a ellas> [...] que no sea ni *un tal* ni *una cantidad* ni *una cualidad* ni ninguna de las otras predicaciones», «de modo que hay tantos tipos de movimiento y cambio cuantos hay de ser»⁹⁷. De acuerdo con esto, Aristóteles comprende el *πρᾶγμα* como «algo determinado», esto es, como «una determina cosa» (tal o cual cosa, tal o cual cantidad, tal o cual cualidad, etc.) y no cualquiera. Una cosa determinada es *alguna* cosa por cuanto es tal cosa o tal cantidad o tal cualidad..., y *no* otra. Por el contrario, una cosa que no fuera *una* determinada no sería ella misma *ninguna*, sino que las sería *todas* (no habría cosa que no fuera), es decir, sería *la* cosa que *todas* las demás son. Ahora bien, según la comprensión aristotélica expuesta, una cosa así, tal que la sean todas las demás, no la hay, no es *πρᾶγμα* alguno, pues por definición no sería ninguna cosa, esto es, no sería una determinada. Y dado que sólo de las cosas que hay puede haber movimiento, tampoco hay movimiento que no lo sea de algún *πρᾶγμα* (o que lo sea de ningún *πρᾶγμα*). Ahora bien, esto, de lo que hemos dicho que es la comprensión aristotélica del *πρᾶγμα*, no es *doctrina* aristotélica en absoluto, sino que es la fenomenología del ser de las cosas que, a la manera de una precomprensión de éste, subyace en la percepción de

⁹⁶ Vid. *supra* n. 57 y el texto que a ella remite. En el texto aquí estudiado Aristóteles reserva el término ἔμβρυον para el «embrión» resultante de la πρόσφυσις. Por lo que respecta al que resulta de la σύμφυσις (como es el caso, por ejemplo, del embrión vegetal, es decir, la semilla), debe recordarse que en Aristóteles encontramos también el término más genérico κύημα (cf. Sánchez, 1994: 78, n. 68). Una traducción que aspirara a ser más precisa en este punto podría tal vez jugar con la palabra «feto», si bien entonces lo justo sería hacer corresponder la palabra «embrión» con κύημα, no con ἔμβρυον.

⁹⁷ Cf. *Ph.* III 1, 200^b26-28; 200^b34-201^a1; 201^a8-9.

τὰ πράγματα vigente en Grecia: éstas, en efecto, *son* para el griego no siendo «ninguna» todas y siendo cada una «alguna» (no cualquiera); es decir, *son* de esta precisa manera: determinadamente.

Por otro lado, empero, tampoco a todas las cosas les está dado «cambiar» (μεταβάλλειν), no configurándose siquiera como κινητά todas las cosas que están sujetas al «cambio» (μεταβολή)⁹⁸. En este sentido, leemos en *Ph.* V 1 que «todo cambio lo es de algo a algo» (πᾶσα μεταβολή ἐστὶν ἐκ τινος εἰς τι; 225^a1). Con vistas a captar esta afirmación en todo su alcance, toda circunspección es poca a la hora de considerar los pronombres indefinidos en ella empleados. Aristóteles discierne en el cambio un punto de partida y un destino del mismo, constata que el cambio presupone siempre un antes y un después (cf. *ib.* 1-2), un paso de algo –anterior– a algo –posterior–, y que, en consecuencia, no acontece en ningún caso instantáneamente, a partir de «algo» que no fuera nada. Sin embargo, la interpretación quedaría afectada de una fatal parcialidad si, fijándose en este aspecto del análisis, perdiera de vista la consistencia interna de los términos del cambio y los precomprendiera como variables totalmente indefinidas. Para empezar, ya hemos visto que «algo» no puede significar para Aristóteles «cualquier cosa»: que todo cambio lo sea de *algo* a *algo* significa –en griego– que todo cambio lo es de una cosa determinada a otra cosa determinada. Pero, además, estos términos no podrían ser justamente los términos del cambio si no estuvieran de antemano inscritos en una relación de copertenencia. Es evidente que el punto de partida y el destino del cambio son cosas distintas, que lo que hay antes y lo que hay después no son una misma cosa (cf. *ib.* 224^b1 y ss.): el *terminus a quo* NO ES lo mismo que ES el *terminus ad quem*, y a la inversa. Sin embargo, en cuanto que *termini* del cambio, éstos tampoco podrían NO SER cualquier cosa, sino que, como tales, les corresponde un específico no-ser: por un lado, cada término del cambio es en sí mismo alguna cosa, pero, por otro lado, tampoco se distingue cada uno del otro de cualquier manera, sino que, en calidad de términos del cambio, éstos «están no-siendo» cada uno una determinada cosa y no cualquiera, a saber, están NO-SIENDO específicamente, de forma recíproca, lo que ES el otro. Aristóteles identifica tal «copertenencia» u «oposición» como la que se da entre «los contrarios» (τὰ ἐναντία) y entre los términos de la «contradicción» (ἀντίφασις), quedando así el dominio del cambio restringido a aquellas predicaciones (a aquellos τοῦ ὄντος εἶδη; cf. *Ph.* III 1, 201^a9) cuyos géneros están constituidos por dicho tipo de πράγματα⁹⁹.

No debemos pensar que este último aspecto del análisis, por el cual se destaca el carácter *determinado* del no-ser de los términos del cambio, responde a una interpretación demasiado sutil, y muy dudosa por tanto, de ese en apariencia tan llano principio según el cual «todo cambio lo es de algo a algo». Por el contrario, dicho aspecto queda en cierto modo explicitado en el texto desde el momento en que, habiéndose detenido a delimitar «el cambio por coincidencia» (ἢ κατὰ συμβεβηκὸς μεταβολή) frente al cambio «por sí mismo» (καθ' αὐτό), Aristóteles prosigue su examen centrándose en este último y dejando aquél de lado por la muy precisa razón de que tal κατὰ συμβεβηκὸς μεταβολή «la hay en todas <las predicaciones>, a cada instante y de todas las cosas»¹⁰⁰:

⁹⁸ Cf. *Ph.* V 2, especialmente 225^b23 y ss. Pero sobre todo atiéndase a lo que sigue.

⁹⁹ De este modo, diríamos que los términos del cambio son no sólo distintos sino, además, «opuestos» (ἀντικείμενα): πᾶσα μεταβολή ἐν τοῖς ἀντικείμενοις, τὰ δ' ἀντικείμενα τὰ τε ἐναντία καὶ τὰ κατὰ ἀντίφασιν [...]; cf. *Ph.* V 3, 227^a7-10.

¹⁰⁰ *Ib.* 1, 224^b26-29: ἡ μὲν οὖν κατὰ συμβεβηκὸς μεταβολή ἀφείσθω· ἐν ᾧ πᾶσι τε γὰρ ἐστὶ καὶ αἰεὶ καὶ πάντων· ἡ δὲ μὴ κατὰ συμβεβηκὸς οὐκ ἐν ᾧ πᾶσιν, ἀλλ' ἐν τοῖς ἐναντίοις καὶ τοῖς μεταξὺ καὶ ἐν ἀντιφάσει [...].

- a) Puesto que hay cambio por coincidencia «de todas las cosas» (πάντων), τὸ κατὰ συμβεβηκὸς μεταβάλλον no puede ser *alguna* cosa, sino que ha de ser una cosa cualquiera, es decir, una tal que la son todas. Mas algo así, como hemos visto, no lo hay, por lo que el cambio por coincidencia no puede darse sino al margen del ser de las cosas, las cuales, en efecto, no están *todas* sujetas al cambio, distinguiéndose en su seno, por contra, un conjunto al cual le está dado «el *no ser-cambiable*» (τὸ ἀμετάβλητον).

El *ser-de-ángulos-iguales-a-dos-rectos* del triángulo quedó demostrado una vez que se descubrió su causa, es decir, la razón por la que el triángulo posee necesariamente dicha propiedad. Podemos decir, pues, que tras este hallazgo dicha propiedad *pasó de* «no estar demostrada» a «estar demostrada». Sin embargo, el *ser-de-ángulos-iguales-a-dos-rectos* del triángulo es ἀκίνητον, y por tanto no está sujeto a la μεταβολή, siendo así que, no siendo demostrable por sí mismo, sino coincidiendo que lo es, aquél no podría cambiar –no podría, por ejemplo, *demostrársele* y así *enseñársele* a alguien dicha propiedad– sino por coincidencia, y si, por ejemplo por el acontecimiento de una catástrofe, perdiéramos el conocimiento de la causa del *ser-de-ángulos-iguales-a-dos-rectos* del triángulo y con ello la posibilidad de exhibir su necesidad demostrándolo, no por ello dejaría el triángulo de tener necesariamente ángulos iguales a dos rectos.

- b) Si hay cambio por coincidencia «a cada instante» (αἰεὶ), entonces éste acontece instantáneamente, sin *proceder de* algo anterior a algo posterior. Sin embargo, las cosas cambian –y se mueven– *en el tiempo* (cf. *Ph.* V 1, 224^a34-^b1) y, por tanto, de una determinada MANERA, a saber, desplegando su *ser-cambiante* según un antes y un después.

El hombre que está instruido y que camina de A a B se desplaza sin dejar de estarlo, es decir, sin cambiar en cuanto tal (sin *pasar de* estar instruido a estar falto de instrucción), por lo que el *ser-instruido* del hombre que *camina de A a B* se desplaza instantáneamente: está *ahora* en A y *ahora* en B sin *haber pasado de* estar –antes– en A a estar –después– en B. Si bien ocurre que no es en razón de su *ser-instruido* como el hombre camina, sino que coincide que el caminante está instruido y, por tanto, sólo por coincidencia su *estar-instruido* se desplaza.

- c) Que haya cambio por coincidencia «en todas <las predicaciones>» (ἐν ᾗπασι) significa que no lo hay sólo «en el respecto de la antítesis» o «de la contraposición» (κατ' ἀντίθεσιν), es decir, «en los contrarios» (ἐν τοῖς ἐναντίοις) y «en la contradicción» (ἐν ἀντιφάσει)¹⁰¹ –o lo que es lo mismo, en aquellas predicaciones que se componen de éstos–, sino que éste tiene lugar entre cualesquiera términos, de modo que, supuesta una cosa determinada como *terminus a quo*, cualquier otra cosa –también una determinada– puede fungir como *terminus ad quem* de la κατὰ συμβεβηκὸς μεταβολή. Frente a esto, el cambio que no lo es por coincidencia se delimita justamente por darse entre términos que, además de ser cada uno una cosa determinada, se oponen mutuamente y se encuentran así en una particular relación de copertenencia, por la cual cada uno está *no-siendo* específicamente (de forma determinada) lo que es el otro.

Retomando el anterior ejemplo, podemos describir la misma situación diciendo que, en la medida en que es el hombre instruido el que va caminando hasta B, su caminar constituye por ello un *paso de estar-instruido a estar-en-B*. Ahora bien, su

¹⁰¹ Cf. *ib.* 225^a10-12 y la nota anterior. También hay cambio «en los intermedios» (ἐν τοῖς μεταξύ), es decir, en los εἶδη que quedan entre los contrarios que constituyen el género del que en cada caso se trate. Pero a efectos de la explicación y comprensión del fenómeno del cambio, éstos son reducibles a los contrarios; cf. *ib.* 224^b30-35.

«*estar-instruido*» y su «*estar-en-B*» son εἶδη pertenecientes a predicaciones diversas. Lo primero es una «cualidad» del hombre que camina, y lo segundo una «ubicación», un «lugar». Estos géneros se componen efectivamente de contrarios, pero «*estar-instruido*» y «*estar-en-B*» no son contrarios de forma recíproca, y por tanto no hay copertenencia entre ellos: el «*ser-en A*», y no el «*ser-instruido*», es aquello que de forma específica está no-siendo el «*ser-en-B*», siendo así que, porque coincide que el «*ser-instruido*» está en A, podemos decir que –coincide que– el hombre cambia *de «estar-instruido» a «estar-en-B»*.

A la vista de las consideraciones previas, Aristóteles señala que «lo que cambia no podría cambiar sino de cuatro formas» (cf. *ib.* 225^a2 y ss.): (1) *de* subyacente *a* subyacente; (2) *de* subyacente *a* no subyacente; (3) *de* no-subyacente *a* subyacente; (4) *de* no-subyacente *a* no subyacente. De estas posibilidades excluye la cuarta del horizonte del cambio «por no darse en el respecto de la contraposición», es decir, por no ser contrarios sus términos ni haber tampoco contradicción entre ellos (cf. *ib.* 10-12): por lo que respecta al *terminus a quo* (οὐκ ἐξ ὑποκειμένου), veremos más adelante que éste constituye un específico no-ser (lo que hacemos notar empleando el guion), mientras que el *terminus ad quem* (εἰς μὴ ὑποκείμενον), constituyendo un no-ser inespecífico, esto es, una negación externa (por ejemplo, el *no ser*-blanco en cuanto no se identifica con el *ser*-negro sino con *cualquier* cosa que no sea el *ser*-blanco), no podría en modo alguno inscribirse en una relación de copertenencia. En cuanto a las tres posibilidades restantes, Aristóteles las clasifica del siguiente modo (cf. *ib.* ^b5-9; III 1, 201^a3-16):

μεταβολή	ἐν ἀντιφάσει	κατ' οὐσίαν	γένεσις καὶ φθορά
	ἐν τοῖς ἐναντίοις (καὶ τοῖς μεταξύ) = κίνησις	κατὰ τὸ ποιόν	ἀλλοίωσις
		κατὰ τὸ ποσόν	αὐξησις καὶ φθίσις
		κατὰ τὸ πού	φορά

γένεσις → οὐκ ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον
φθορά → ἐξ ὑποκειμένου εἰς μὴ ὑποκείμενον
κίνησις → ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον

Es importante destacar la sustitución del pronombre indefinido por la palabra ὑποκείμενον como variable en las fórmulas del cambio. Ciertamente, las distinciones que Aristóteles ha venido haciendo a lo largo de *Ph.* V 1 (cf. especialmente 224^a34-^b5), así como su ulterior concentración en los términos del cambio, nos hacen topar con la dificultad de la que Ross (1955a: 616-617) da cuenta cuando dice: «*The use of ὑποκείμενον here can hardly be brought, as Bonitz brings it (Index, 798^a 13), under its common meaning of id quod positum est tamquam fundamentum cui alia inhaerent, for it refers not to the substratum of change (τὸ κινούμενον) but to its termini, which are not viewed as having anything inherent in them. Rather Aristotle means a positive entity [...]—a substantial nature, a quality, a size, or a place—which has to be laid down or presupposed as implied in change*». No se puede negar, a la vista de un paso como el de 225^b3-5, que el uso de ὑποκείμενον es en este contexto cuando menos ambiguo: τὰ δ' ὑποκείμενα ἢ ἐναντία ἢ μεταξύ (καὶ γὰρ ἡ στέρησις κείσθω ἐναντίον), καὶ δηλοῦται καταφάσει, τὸ γυμνὸν καὶ νωδὸν καὶ μέλαν. Sin embargo, empleando dicha palabra Aristóteles parece querer destacar precisamente que, en el caso del movimiento, y no así en el de la originación, hay *alguna* cosa, una determinada, «que subyace» (ὑποκείμενον) en el cambio, a saber, una entidad (*a substantial nature*), la cual es puesta positivamente de manifiesto por los contrarios y los intermedios (*a quality, a size, or a place*) y, por lo

tanto, no menos por la privación, la cual, en cuanto tal, es justamente un no-ser –y no a *positive entity*– que, no obstante, pone positivamente de manifiesto *algo*.

La definición, en este contexto, del ὑποκείμενον como «lo que se pone positivamente de manifiesto» (τὸ καταφάσει δηλούμενον), sugiere que es la diferencia entre la «falta» o «privación» del εἶδος que corresponde a la entidad y la que corresponde a una cualidad, a una cantidad o a un lugar (es decir, la diferencia entre el no-ser que constituye el *terminus a quo* de la originación y el que constituye el del movimiento –ya se trate de la alteración, del crecimiento y el menguamiento o del desplazamiento–), lo que Aristóteles tiene aquí en mente. El no-estar-vestido, el no-ser-dentado, el no-ser-blanco, son contrarios, o más exactamente, las privaciones desde las cuales parten respectivamente los tres movimientos siguientes: el «vestir», el «echar los dientes» y el «blanquear». Estas tres privaciones son cada una, ciertamente, un no-ser, pero no «sin más» (ἀπλῶς), porque ponen positivamente de manifiesto a una entidad: hay *algo*, un hombre, pongamos por caso, que *es* lo que no-está vestido, no-es dentado o no-es blanco. Y por ello mismo, éstas, sin dejar de ser privaciones, admiten una expresión positiva (y en el caso de que no se disponga de ella sólo es cuestión de convenirla): el no-estar-vestido es el estar-desnudo (τὸ γυμνόν) del hombre, el no-ser-dentado es su *ser-desdentado*¹⁰² (τὸ νοδόν), y el no-ser-blanco es su *ser-negro* (τὸ μέλαν)¹⁰³.

Pues bien, a diferencia del no-ser tal cualidad, no-ser tal cantidad o no-ser tal lugar, no hay *nada* que el no-ser un tal (τόδε), o lo que es lo mismo, el no-ser entidad, ponga positivamente de manifiesto: no hay ninguna cosa –determinada– que *sea* lo que no-es un tal sin más (lo que no-es-hombre, por ejemplo). Esta diferencia la expresamos con Aristóteles diciendo que en las predicaciones de la cualidad, la cantidad y el lugar, los εἶδη y sus correspondientes privaciones (por ejemplo, en la predicación de la cualidad, el *ser-blanco* y el no-ser-blanco) son *contrarios*, mientras que la privación del εἶδος de la entidad se inscribe con ésta en una relación de *contradicción*. Pero la expresamos sobre todo restringiendo el *movimiento* al cambio que acontece en el respecto de la cualidad, la cantidad o el lugar, y oponiéndolo de ese modo al cambio que acontece en el respecto de la entidad: «es imposible que el no-ser se mueva (y si esto es así, también que la originación sea un movimiento, porque es el no-ser lo que se origina [...])»¹⁰⁴, es decir, «el no-ser sin más» (τὸ μὴ ὄν ἀπλῶς; cf. *Ph.* V 1, 225^a15-16); lo cual equivale a decir que «no hay movimiento en el respecto de la entidad porque no hay nada contrario a la entidad de las cosas»¹⁰⁵.

Ph. V 1, 225^a23-25 [...] τὸ μὲν γὰρ μὴ λευκὸν ἢ μὴ ἀγαθὸν ὁμῶς ἐν- | δέχεται κινεῖσθαι κατὰ συμβεβηκός, εἴη γὰρ <ἀν> ἄνθρωπος τὸ | μὴ λευκόν· τὸ δ' ἀπλῶς μὴ τόδε οὐδαμῶς [...].

[...] y es que al no-ser-blanco o no-ser-bueno le cabe cuando menos moverse por coincidencia, pues puede ser <por ejemplo> un hombre lo que no es

¹⁰² Echamos mano aquí de esta palabra a pesar de que alude a la situación resultante de «haber perdido los dientes» más bien que a la consistente en «no haberlos echado aún», que es la que estamos tomando en consideración en nuestra ilustración. Por otro lado, cabría tal vez objetar que «des-dentado» sigue siendo un término privativo; pero es que lo mismo pasa con el adjetivo νοδός (= νη-όδοός; cf. LSJ s. ν.).

¹⁰³ De este modo, nuestra lectura de *Ph.* V 1, 225^b3-5, texto aducido unas líneas más arriba, no coincide con la de Ross (1955a: 619): la secuencia καὶ γὰρ ἡ στέρησις κείσθω ἐναντίον tiene mucho más peso que el de un mero inciso, y de ella depende de hecho el sentido de lo que viene a continuación, donde los tres términos expuestos a modo de ejemplos cuentan como privaciones expresadas positivamente.

¹⁰⁴ *Ph.* V 1, 225^a25-27: ἀδύνατον τὸ μὴ ὄν κινεῖσθαι (εἰ δὲ τοῦτο, καὶ τὴν γένεσιν κίνησιν εἶναι· γίγνεται γὰρ τὸ μὴ ὄν [...]).

¹⁰⁵ *Ib.* 2, 225^b10-11: Κατ' οὐσίαν δ' οὐκ ἔστιν κίνησις διὰ τὸ μηδὲν εἶναι οὐσίᾳ τῶν ὄντων ἐναντίον.

blanco, mientras que al no-ser-un-tal sin más <no le cabe> de ningún modo [...].

De hecho, el no-ser-blanco puede erigirse en *terminus a quo* de un movimiento, a saber, del que tiene al ser-blanco por *terminus ad quem*. Por el contrario, la privación del cambio que tiene a la entidad como *terminus ad quem*, es efectivamente el *terminus a quo* de un cambio, a saber, el de una originación, pero no el de un movimiento¹⁰⁶.

Ahora bien, esta exclusión de la originación del horizonte del movimiento es en cierto modo cuestionable. Para empezar, es así que también en la originación «tiene que subyacer una φύσις» (δεῖ τινὰ ὑποκεῖσθαι φύσιν; *Ph.* I 9, 192^a10), es decir, una entidad, la cual, si es un no-ser sin más, lo es sólo «por coincidencia», no «por sí misma» sino en cuanto que ὑποκείμενον de la originación (así, el no-ser del que se origina el diván *es* en todo caso algo por sí mismo –madera–, como también lo es la ὕλη de τὸ φούμενον –el menstuo en el caso de los animales–). Por ello, hemos de reconocer que, siendo el no-ser sin más lo que se origina, no obstante «se origina por coincidencia» (κατὰ συμβεβηκὸς γίγνεται), matiz éste que Aristóteles se ve obligado a reconocer, despachándolo más que justificándolo, al profundizar en su análisis del cambio (cf. *Ph.* V 1, 225^a27-29). En segundo lugar, la privación que constituye el *terminus a quo* de la γένεσις, siendo efectivamente un no-ser «sin más», no es en ningún caso un «inespecífico» *no ser*, sino que es justamente aquel no-ser que determina a lo que subyace en la originación a ser δυνάμει tal o cual entidad y no otra¹⁰⁷. En este sentido, llama la atención la precipitación con la que Aristóteles se adelanta a incidir en que al μὴ ὄν (entiéndase, al no-ser sin más) no le cabe moverse conforme a ninguna de sus acepciones, es decir, tampoco «en el respecto de la posibilidad» (κατὰ δύναμιν) –que es propiamente la acepción de τὸ μὴ ὄν que aquí interesa–. Pues también las privaciones correspondientes a los géneros de las predicaciones de la cualidad, la cantidad y el lugar determinan a sus ὑποκείμενα a ser δυνάμει, respectivamente, tal cualidad, de tal cantidad y en tal lugar. Y así, Aristóteles se apresura a justificar –algo peregrinamente– el movimiento en estos respectos alegando, no que dichas privaciones determinen la «actualidad» o «realización» (ἐνέργεια) de la entidad que subyace en el cambio (cosa que, como decimos, no hacen), sino que «a éstas les cabe cuando menos moverse por coincidencia» (cf. *ib.* 20-25).

Pero, por último, teniendo en cuenta las observaciones precedentes, es necesario asumir que, en definitiva, resulta difícil captar en qué sentido la γένεσις no se ajustaría a la definición de la κίνησις expuesta en *Física* III 1: si ésta es «la plenitud del ser en potencia en cuanto tal» (ἢ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον; 201^a10-11), ocurre

¹⁰⁶ Aunque, con vistas a no complicarla más de lo necesario, centramos nuestra explicación en la *originación* (la cual también es de algún modo priorizada por el discurso aristotélico), ésta podría fácilmente ampliarse para hacerla dar cuenta del fenómeno complementario del perecimiento, el cual consiste en la pérdida del εἶδος correspondiente a la entidad.

¹⁰⁷ Por esta razón seguimos escribiendo «no-ser», y no «no ser», cuando es del «no-ser sin más» de lo que se trata. A este respecto, atendiendo a las fórmulas del cambio consignadas más arriba, notemos que en éstas la negación del «subyacente» en el punto de partida de la originación (οὐκ ἐξ ὑποκειμένου) no se expresa de la misma forma que la del «subyacente» en el destino del perecimiento (εἰς μὴ ὑποκείμενον). Según Ross (1955a: 617), οὐκ ἐξ ὑποκειμένου «must be supposed to stand idiomatically for ἐκ μὴ ὑποκειμένου». Sin embargo, y por más que el texto se abandone en alguna ocasión a la expresión ἐκ μὴ ὑποκειμένου (cf. *Ph.* V 1, 225^a9-10), cabe pensar que Aristóteles haya querido significar de este modo el carácter no inespecífico del no-ser que se origina a diferencia del indeterminado no ser al que conduce el perecimiento: del embrión del hombre decimos que no-es-hombre porque, no siéndolo «de hecho» (ἐνεργείᾳ), no obstante tiene la «capacidad» (δύναμις) de ser-hombre, mientras que del cadáver del hombre no podemos decir sino que *no es* hombre; pues no es que éste carezca aún del correspondiente εἶδος, sino que lo ha perdido ya.

que τὸ γινόμενον, por más que sea identificable con el no-ser sin más, es con todo un δυνάμει ὄν; y no es sino la plenitud de este *ser* en potencia en cuanto tal lo que recibe el nombre de *originación*. De ahí que sólo retrospectivamente, a partir de la lectura de los primeros capítulos del libro quinto de la *Física*, nos sea dado juzgar como equívocos los análisis con los que se abre el libro tercero, los cuales inevitablemente parecen venir a ser parcialmente corregidos por aquéllos¹⁰⁸.

Es evidente que los cambios en los respectos de la cualidad, la cantidad y el lugar son diferenciables en bloque del cambio en el respecto de la entidad, y de la diferencia entre ambos tipos de cambio se ha dado cuenta de hecho suficientemente. Lo cuestionable es que esa diferencia pueda describirse como una ruptura de la *originación* frente al movimiento sobre un horizonte más amplio común a ambos. Así, diríamos que el afán de Aristóteles por *explicar* la irreducibilidad de la *originación* al movimiento tiene ciertamente *eficacia clasificatoria*, toda vez que alcanza: primero, a diferenciar a la *originación* (y el perezimiento) frente a la alteración, el crecimiento (y el menguamiento) y el desplazamiento sobre el trasfondo de un marco común a todos ellos; y segundo, a catalogar consecuentemente las especies (el movimiento, por un lado, y la generación y el perezimiento, por otro lado, que no son movimiento), las subespecies (la alteración, el crecimiento y el menguamiento, y el desplazamiento) y el género (el cambio) resultantes del análisis mediante la asignación a todos ellos de denominaciones distintas. Sin embargo, dicho afán no tiene la pretendida virtud de explicar propiamente la irreducibilidad de la *originación* al movimiento *tal como se lo definió en Física III 1*, es decir, no alcanza a exhibir el carácter de la *originación* de ser un fenómeno esencialmente diverso de lo que se suponía que era el movimiento.

Si, con todo, hay una buena razón que justifique la entrega de Aristóteles al empeño recién descrito, ésta no podría ser otra que la de deslindar a la *originación* con respecto a los movimientos cuya ἀρχή yace a disposición del ente *mismo* que se mueve. En efecto, no hay problema alguno en considerar a la *originación* que es la ποίησις como *un movimiento más*, a saber, como uno cuya ἀρχή no reside en τὸ ποιοῦμενον sino en τὸ ποιοῦν. Siendo evidente la separación entre éstos, entendemos que *cualquier movimiento* de lo primero tiene su principio en lo segundo, no siendo la γένεσις a este respecto diferenciable de las demás clases de cambio. Sí hay lugar para el equívoco, y en consecuencia sí se presenta un problema, cuando hablamos de un tipo de movimiento que no supone una ruptura entre τὸ κινούμενον y τὸ κινοῦν, o lo que es lo mismo, de un tipo de κινούμενον que es κινοῦν *de sí mismo*. En este caso, podemos seguir hablando de la ἀρχή del *movimiento*, y definirla por su residencia en el ente *mismo* que se mueve. Pero entonces sí se hace necesario destacar que la *originación* no es *uno más* de los movimientos del ente, esto es, que no es uno cuya ἀρχή resida en el ente *mismo* que «se mueve», o bien redistribuyendo las designaciones, o bien excluyendo a la *originación* de la enumeración de los movimientos que al ente le está dado emprender.

Ph. II 1, 192^b13-15 τούτων [sc. τῶν φύσει ὄντων] [...] ἕκαστον ἐν ἑαυτῷ | ἀρχὴν ἔχει κινήσεως καὶ στάσεως, τὰ μὲν κατὰ τόπον, | τὰ δὲ κατ' αὐξήσιν καὶ φθίσιν, τὰ δὲ κατ' ἀλλοίωσιν [...].

No es así que el ente φύσει no disponga de la ἀρχή de la *originación* del ente φύσει. De lo que no dispone es de la ἀρχή de la *originación* de *sí mismo*, siendo esto precisamente a lo que apunta la *no mención* de la γένεσις en este texto. Pues *nada se*

¹⁰⁸ Cf. especialmente las líneas que siguen a la definición del movimiento recién aludida, donde, sin reparo alguno, Aristóteles reúne a la *originación* y el perezimiento con la alteración, el crecimiento y el menguamiento, y el desplazamiento, como un tipo de κίνησις más.

origina a sí mismo: τὸ γεννῶν y τὸ γιγνόμενον no se encuentran nunca soldados, y tampoco lo están, desde luego, en el caso del ente que, en otros respectos distintos del de la entidad, sí resulta ser κινεῖν *de sí mismo*.

CAPÍTULO 4 LA CUARTA ACEPCIÓN DE ΦΥΣΙΣ

1014^b27-28: «Lo primero de lo que es o bien se origina alguno de los entes φύσει, lo cual carece de ritmo y de cambio que parta de su propia capacidad»
(ἐξ οὗ πρώτου ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται τι τῶν φύσει ὄντων,
ἀρρυθμίστου ὄντος καὶ ἀμεταβλήτου ἐκ τῆς δυνάμεως τῆς αὐτοῦ)

Según esta acepción, se llama φύσις, ahora sí, a «la materia primera» (ἡ πρώτη ὕλη; *Metaph.* V 4, 1014^b31-32) del ente φύσει *en cuanto tal* y no en cuanto que γιγνόμενον ὄν (para lo cual, *vid. supra* 1ª Parte, cap. 2): la ὕλη del ente φύσει es, en primer lugar (centrándonos en el «es» de la fórmula y dejando de lado por ahora el «se origina»), aquello *de lo que es* el ente φύσει, y a esto ocurre que se lo llama φύσις. Pero no es a la materia del ente φύσει a lo que, de forma restringida, se llama originariamente φύσις. No es al ente φύσει a lo que el hombre dirige primeramente su atención preguntándose «¿de qué es?». No yaciendo a su disposición una manera de desplegar su *ser*-móvil, y careciendo en este sentido de φύσις, lo primero por lo que éste se ve invocado es justamente por su carencia, por la debilidad de su propia entidad. Lo *urgente* para el hombre es proveer a sus necesidades, y sólo habiéndose acomodado en el seno de la precariedad le está dado atender al *ser* φύσει del ente —que también lo llama y, llamándolo, llama y reclama su atención—, desviar la mirada de sí mismo para observar *detenidamente* a éste. «¿De qué es un buen calzado?», «¿de qué es un buen lecho?», etc., cosas tales son las que forzosamente se pregunta el hombre *para empezar*. De acuerdo con lo cual, ha de ser en el dominio del ente τέχνη donde originariamente se llame φύσις a la materia.

Metaph. V 4, οἷον ἀνδριάντος καὶ τῶν σκευῶν τῶν χαλκῶν ὁ χαλκὸς ἢ | φύσις λέγεται, τῶν
1014^b29-31, 32-35 δὲ ξυλίνων ξύλον· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ | τῶν ἄλλων· [...] τοῦτον γὰρ τὸν τρόπον
καὶ τῶν φύσει ὄντων | τὰ στοιχεῖα φασιν εἶναι φύσιν, οἱ μὲν πῦρ οἱ δὲ γῆν οἱ |
δ' ἀέρα οἱ δ' ὕδωρ οἱ δ' ἄλλο τι τοιοῦτον λέγοντες, οἱ δ' | ἔνια τούτων οἱ δὲ
πάντα ταῦτα.

De entrada se llama φύσις al «material» del que están hechos los entes artificiales, al bronce o a la madera, por ejemplo: se dice que el bronce es la φύσις de la estatua y de algunos enseres porque aquélla *es de* bronce y porque también éstos *son de* bronce; y porque otros enseres, como el diván¹⁰⁹, *son de* madera, se dice que la madera es la φύσις de éstos. El bronce es «aquello de lo que» (ἐξ οὗ) *es* la estatua y «de lo que» *son* algunos enseres, como la madera es «aquello de lo que» *es* el diván. Atendiendo a esta consideración, no podemos dejar de notar que la ὕλη del ente τέχνη es en general identificable con el ente φύσει, tal como, verbigracia, el bronce y la madera *son* entes φύσει¹¹⁰. Pero erraríamos si pensáramos que es ésta la razón por la que el griego llama

¹⁰⁹ *Ph.* II 1, 193^a11-12: οἷον κλίνης φύσις τὸ ξύλον, ἀνδριάντος δ' ὁ χαλκός.

¹¹⁰ En este sentido se dice que los cuerpos físicos son ἀρχαί de los demás tipos de cuerpos: οὐσίαι δὲ μάλιστ' εἶναι δοκοῦσι τὰ σώματα, καὶ τούτων τὰ φυσικὰ· ταῦτα γὰρ τῶν ἄλλων ἀρχαί; *de An.* II 1, 412^a11-13.

φύσις –para empezar– a la materia del ente τέχνη¹¹¹. Pues cuando Aristóteles dice que al bronce *del que es* la estatua se lo llama su φύσις, no está apelando al uso de la palabra por él mismo definido, sino a uno preteórico y no delimitado: si para empezar se llama φύσις a la materia del ente τέχνη es porque, de hecho (conforme a su 6ª acepción; *vid. infra* 1ª Parte, cap. 6), se llama así no sólo a la entidad del ente φύσει sino a toda entidad en general.

Reparar en este punto es de capital importancia para nuestro estudio, por cuanto la explicación de Aristóteles deja traslucir aquí de manera especialmente franca el carácter no restringido del uso originario de φύσις. Los entes τέχνη no cuentan en este pasaje, desde luego, como *ejemplos* de φύσει ὄντα: en el lenguaje ordinario, que es al que Aristóteles alude con el «λέγεται» de la l. 30, se llama φύσις al bronce de la estatua no porque ésta pueda ser considerada desde cierta perspectiva –en el respecto de su ὕλη– un ente φύσει, sino porque dicho lenguaje no tiene al ente φύσει resueltamente discernido frente al ente τέχνη. De este modo, nada obsta para que, tomando en consideración a la estatua como un ente τέχνη, el hablante llame desenvueltamente φύσις al bronce del que la misma está hecha. Pero, por eso mismo, tampoco puede tratarse aquí de una *comparación* de τὰ τέχνη ὄντα con τὰ φύσει ὄντα. El propósito de Aristóteles al iniciar su análisis enumerando una serie de entes τέχνη y destacando cierto aspecto «particular» de ellos no es ni el de *ejemplificar* en éstos cierto aspecto «general» del ente φύσει, ni tampoco el de *parangonar* al ente φύσει con el τέχνη. Su propósito, por el contrario, es el mucho más grave y esencial de *fundamentar* el significado de φύσις en este punto estudiado, es decir, el de *explicar* POR QUÉ se llama φύσις a la materia del ente φύσει.

Ahora bien, como venimos diciendo, no es el hablante medio el que llama φύσις *distintamente* a la materia del ente φύσει. Dicha mención distinta de la φύσις remonta a los primeros φυσικοί, es decir, a aquellos que, trascendiendo la observación productiva de los entes φύσει, comenzaron a abordarlos teóricamente y no ya en cuanto que los materiales de los que están hechos –*de los que son*– los entes τέχνη. Son éstos, en efecto, los que «dicen que los elementos de los entes φύσει son su φύσις», no aludiendo ya el «φασιν» de la l. 33 a un lenguaje común sino a uno tematizante¹¹²: *así como* al bronce «del que es» la estatua, que no es sino el «material» del que ésta está hecha, se lo llama ordinariamente su φύσις, «*de este modo*» (τοῦτον τὸν τρόπον; l. 32) también Tales, «el inaugurador de esta filosofía [*sc.* de la filosofía teórica]» (*Metaph.* I 3, 983^b20-21), llamó inicialmente al agua «la φύσις del ente φύσει»; es decir, la llamó así PORQUE, observando quedo y sin interés productivo alguno el ente φύσει, llegó a la conclusión de que la ὕλη *de la que son* «los entes que a su vez son la ὕλη *de la que son* los entes τέχνη» (= «los entes φύσει»), ὕλη esta última comúnmente llamada φύσις, debía ser el agua. En calidad de φυσικός, Tales no partía de un cuestionamiento relativo, por ejemplo, a la buena alimentación, atendiendo al cual cabría discurrir, por ejemplo, que el agua es aquello *de lo que es* la bebida que mejor satisface la sed. Por el contrario, respondiendo a un cuestionamiento no productivo ni práctico sino teórico, éste discurrió

¹¹¹ Así Ross (1953: I, 297): «It is highly unlikely that both here and in the Physics οἷον should have the force assigned to it by Bz. [= Bonitz], that of introducing not an example but a comparison. Rather, the statue is introduced as an example of τὰ φύσει ὄντα because qua bronze it does exist by nature. Later, however, forgetting that he has so described the statue, Aristotle says (l. 32) that this usage applies also to τὰ φύσει ὄντα». Para la mención de la *Física*, *vid. supra* n. 109, y cf. Bonitz (1849: 229) para la alusión a éste. Nótese bien, por lo demás, que conforme a nuestra interpretación la transición en el texto desde la consideración del ente τέχνη a la del ente φύσει se explica por sí sola y con toda naturalidad, no haciéndonos falta imputar a Aristóteles el insólito olvido conjeturado por Ross.

¹¹² Por otro lado, no debe presuponerse que el empleo aristotélico de τὰ στοιχεῖα como denominación de la φύσις en el sentido de «materia» sea asignable a los primeros φυσικοί.

que el agua es aquello *de lo que son* los entes φύσει, «llegando tal vez a esta conclusión al observar que el alimento de todo es húmedo y que incluso la calidez <del viviente> se origina de ella y vive <así> por mor de ella [...]–[...] y porque las simientes de todas las cosas tienen una φύσις húmeda, y el agua es para las cosas húmedas el principio de su φύσις» (ib. 22-27). Partiendo de otras observaciones, Anaxímenes y Diógenes «afirman que el aire es anterior al agua», identificando por tanto aquél con la φύσις; etcétera (cf. ib. 984^a5 y ss.). Pero, al margen de los datos empíricos de los que los antiguos φυσικοί extrajeran sus conclusiones, y al margen de las conclusiones mismas (en las cuales se expresaría invariablemente la identificación de la φύσις con un elemento o con varios o con todos ellos), la premisa general a la luz de la cual éstos despliegan sus razonamientos (el supuesto mismo por participar del cual éstos se caracterizan) es siempre aquella según la cual el *ser*-φύσει del ente se reduce a su ὕλη, aquella, pues, según la cual «el ‘*de lo que se originan*’ es el principio de todas las cosas» (τὸ ἐξ οὗ γίγνεται, τοῦτ’ ἐστὶν ἀρχὴ πάντων; ib. 983^b24-25).

Pero, tocante al modo en que estos precursores hubieron de contribuir a la φυσική, es necesario hilar bien fino. Pues quienes por primera vez inquirieran por el *ser* del ente φύσει no podían dejar de estar haciendo pie ellos mismos en una Grecia en la que aún regía un uso no restringido, y no cuestionado como tal, de φύσις. De modo que tampoco para ellos mismos podía ser patente la diferencia del ente φύσει frente al ente τέχνη, no estándoles dado en consecuencia inquirir por el *ser* de aquél a *diferencia del* de éste. En el cuestionamiento de los primeros φυσικοί, por el contrario, el *ser* φύσει cuenta indiscutidamente como la ὕλη del ente τέχνη, toda vez que, según lo dicho, en la Grecia arcaica «la ὕλη *de la que es* el ente τέχνη» yace precomprendida como aquello a lo que el ente τέχνη debe su *ser* φύσει (*sic*). Por ello, la pregunta por la causa del *ser* del ente τέχνη planteada por los primeros φυσικοί tenía que reducirse necesariamente a la pregunta por la ὕλη del *ser* φύσει, el cual, por obra del incipiente cuestionamiento mismo, habría de quedar inicialmente concebido como *la totalidad* de τὸ ὄν. De acuerdo con esto, tal pregunta por la causa del *ser* φύσει no podía en definitiva admitir otra fórmula que la siguiente: «¿cuál es la φύσις *de la que son* TODAS las cosas?»

Dicho todo lo cual, es necesario reconocer al cabo que el dato lingüístico transmitido por Aristóteles, según el cual los griegos llamaban homogéneamente φύσις a la ὕλη de los entes φύσει y a la de los entes artificiales, indica que, por más que ésta no fuera conscientemente reconocida por el hablante en un inicio, la ruptura y diferenciación del *ser* φύσει frente al *ser* τέχνη estaba implícitamente contenida en la lengua ya en época arcaica. Pues, por un lado, el griego ya disponía de otros nombres más o menos particulares, más o menos generales, para designar la ὕλη del ente τέχνη, como los mencionados por Aristóteles en *Metaph.* V 4: la propia ὕλη, con la que se alude a la madera talada (cf. LSJ s. v., II), ξύλον, que a su vez refiere la ya labrada (cf. ib. s. v., I 1), y χαλκός, que no sólo significa «cobre» «*as the first metal that men learnt to smelt and work*», sino también «bronce» (o sea, la aleación del cobre con el estaño), e incluso, con frecuencia en el lenguaje poético, «*anything made of metal*» (cf. ib. s. v., I y II 1). Pero, por otro lado, llamada a designar globalmente la ὕλη del ente (ya sea φύσει o τέχνη), es así que la lengua no toma con dicho fin, ni una palabra inespecífica, como por ejemplo hemos visto que lo es γένεσις, ni tampoco una que se obtuviera mediante un desplazamiento de significado a partir de una denominación interna al dominio de la «producción», como pudiera ser la propia ποίησις. En definitiva, que para la mencionada designación global se emplee una denominación obtenida mediante un desplazamiento de significado a partir de la palabra con la que se alude al crecimiento de los seres vivos, indica que la relación entre el *ser* φύσει y el *ser* τέχνη es asumida por la lengua como una relación asimétrica según la cual lo segundo está condicionado por

lo primero. De modo que, si para el griego arcaico el *ser*-material es causa del *ser* φύσει del ente τέχνη, el *ser* φύσει, no obstante, no se reduce para él al *ser* τέχνη, lo cual, siendo algo que al hablante no se le pone de manifiesto de forma resuelta, es con todo, a la vez, algo que la lengua ha explicitado incipientemente designando el *ser*-material del ente τέχνη con la palabra φύσις.

Algo distinto de lo que ocurre con los primeros φυσικοί ocurre ya con Antifonte, cuya propuesta teórica parecería en principio no diferir de la de aquéllos. Bien leída, no obstante, la descripción que Aristóteles ofrece de la misma nos permite percibir el cambio de escenario que la época clásica representa con respecto a la arcaica en relación a la comprensión del *ser* φύσει.

Ph. II 1, 193^a12-21 σημείον δέ φησιν Ἀντιφῶν ὅτι, εἴ | τις κατορύξειε κλίνην καὶ λάβοι δύναμιν ἢ σηπεδῶν ὥστε | ἀνεῖναι βλαστόν, οὐκ ἂν γενέσθαι κλίνην ἀλλὰ ξύλον, ὥς τὸ | μὲν κατὰ συμβεβηκὸς ὑπάρχον, τὴν κατὰ νόμον διάθεσιν | καὶ τὴν τέχνην, τὴν δ' οὐσίαν οὖσαν ἐκείνην ἢ καὶ διαμένει | ταῦτα πάσχουσα συνεχῶς. εἰ δὲ καὶ τούτων ἕκαστον πρὸς ἕτε- | ρόν τι ταῦτὸ τοῦτο πέπονθεν (οἶον ὁ μὲν χαλκὸς καὶ ὁ χρυσὸς | πρὸς ὕδωρ, τὰ δ' ὅστ' αὖ καὶ ξύλα πρὸς γῆν, ὁμοίως δὲ καὶ | τῶν ἄλλων ὁτιοῦν), ἐκεῖνο τὴν φύσιν εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν αὐ- | τῶν.

Por un lado, Antifonte no es sino *uno más* (con Tales, Anaxímenes, Diógenes, Heráclito, etc., conforme a la interpretación aristotélica del pensamiento de éstos) de los que dicen que su ὕλη es la entidad misma del ente φύσει, o lo que es idéntico, que el *ser* φύσει se reduce a la ὕλη *de la que son* aquellos entes *de los que* a su vez *son* los entes τέχνη (cf. Ph. II 1, 193^a9-12). Por otro lado, empero, hemos de reparar en que esta afirmación no constituye el punto de partida del razonamiento de Antifonte (no es algo que éste asuma por principio), sino, muy al contrario, su conclusión. Es decir, a diferencia de los primeros φυσικοί, Antifonte *no presupone* que la entidad de todas las cosas (también del ente τέχνη), aquello que éstas «en sí mismas» *son*, se reduzca a la ὕλη del ente φύσει, sino que tal es precisamente la tesis que éste aspira a demostrar. Que esto es así se nos hace evidente si tomamos detenidamente en consideración la observación particular sobre la que se apoya su propuesta. Según la información de Aristóteles, Antifonte habría aducido como un indicio de la reducibilidad del *ser* φύσει del ente a su materia el siguiente dato positivo: «si uno enterrase un diván y su descomposición <llegara a tal grado que> alcanzara la capacidad de echar un brote, no se originaría un diván, sino madera» (Il. 12-14). Esta observación, nótese bien, no es de la misma índole que las hechas por los primeros φυσικοί, puesto que aquello que, según decíamos, al griego arcaico no se le pone aún resueltamente de manifiesto, a saber, la asimetría de la relación entre el *ser* φύσει y el *ser* τέχνη, aparece aquí por el contrario explícitamente reconocido: es la entidad del diván la que se reduce a su *ser* φύσει, esto es, a su *ser*-de-madera, no a la inversa.

El ente τέχνη, así pues, es ya para Antifonte patentemente distinto del ente φύσει; el diván, por ejemplo, es para él claramente diferenciable, en lo que respecta a su modo de ser, de la madera *de la que* está hecho: lo primero es por causa del arte, lo segundo por causa de la φύσις. La ruptura del *ser* φύσει frente al *ser* τέχνη es de hecho, como hemos apuntado, el presupuesto del que éste parte, siendo precisamente *mediante un cuestionamiento de este supuesto previo* como se accede aquí a la afirmación de la reducibilidad del *ser* φύσει del ente a su ὕλη. Dicho cuestionamiento consiste en la siguiente interpretación de la observación expuesta: la *disposición* que *por norma* tiene el diván (su κατὰ νόμον διάθεσις), esto es, las cosas que le está dado *ser* –pongamos por ejemplo su *ser*-acolchado–, así como el arte que el mismo comporta y a causa del cual *es* lo que es, son todas ellas cosas que al diván le está dado *ser* «por coincidencia»,

mientras que su entidad, lo que el diván *es* «en sí mismo», es lo que, viéndose afectado una y otra vez por aquéllas «otras» cosas, permanece y subsiste tras la desaparición de éstas, a saber, la madera *de la que* está hecho; y si cada una de las cosas *de las que* están hechos los entes artificiales es de este mismo modo relativa a alguna otra cosa (como lo es el bronce o el oro *del que* está hecha la estatua, que, tras la fundición de ésta, permanecen licuados y reducidos así a algo *acuoso*, o como lo son los huesos y la madera, que, tras ser incinerado el cadáver o quemado el diván, ya carbonizados, devienen fácilmente en algo *terroso*), ésta será a su vez su φύσις y su entidad¹¹³.

Si Antifonte puede cuestionar la diferencia entre el *ser* φύσει y el *ser* τέχνη, es precisamente porque, frente a los primeros φυσικοί, la reconoce como una diferencia más o menos evidente, esto es, la da por supuesta. Y desde esta asunción, justificando el consecuente en determinada interpretación de una observación contrastable, *concluye* la reducibilidad del *ser* φύσει –o de la entidad– de todas las cosas (de τὰ φύσει ὄντα como de τὰ τέχνη ὄντα) a sus respectivas «materias»: el ente φύσει es diferenciable, con algún grado de patencia, del ente τέχνη, si bien éstos sólo se distinguen por el grado de determinación o complejidad de su ὕλη. Pues bien, si, como sostienen tanto Antifonte, por un lado, como Tales, Anaxímenes, Heráclito, etc., por otro (por más que en el primer caso el supuesto sea la conclusión de un razonamiento, y en el segundo una premisa), el *ser* φύσει de todo ente consiste en su ὕλη, entonces la que se asuma como la ὕλη menos compleja y, por ello, como una ya irreducible a otra (ya se trate de un elemento, de varios o de todos ellos), habrá de ser considerada como «la φύσις de las cosas» en general (ἡ φύσις ἢ τῶν ὄντων), esto es, como la entidad de todas las cosas, o, sencillamente, como «toda entidad» (ἡ ἅπαντα οὐσία), mientras que «todas las otras cosas» (τὰ ἄλλα πάντα) quedarán concebidas a la manera de «afecciones» (πάθη) suyas. Ahora bien, del cuestionamiento antifonteo resulta un corolario específico relativo al modo en que tales πάθη deben ser comprendidas. Pues, en efecto, si el ente φύσει se distingue del τέχνη sólo por su materia, y no por algo que aquél sea «en sí mismo» a diferencia de éste, entonces las *otras* cosas que al ente φύσει le esté dado *ser* no las será φύσει o κατὰ φύσιν, sino que las será a la manera de τὰ κατὰ νόμον ὄντα, esto es, a modo de «habituaciones y disposiciones» adquiridas (ἔξεις καὶ διαθέσεις)¹¹⁴. Una vez que, partiendo de la diferencia entre uno y otro, el *ser* τέχνη de los entes artificiales ha sido reducido al *ser* φύσει de los entes que *son* por φύσις, el *ser*-aparente de éstos, por su lado, no puede sino quedar reducido él mismo al de los entes artificiales. Mas lo que a éstos les está dado es justamente el *ser*-usados por los hombres, quienes, en efecto, no son «necesariamente» las cosas que les está dado *ser*, sino que las son en la medida en que «usan» *ser*las. Y esto es así tanto si se acepta que las cosas son «en sí mismas» algo aparte de su ὕλη (a causa de lo cual les esté dado ser «por sí mismas» *otras* cosas), como si no: en todo caso, la cosa que –«en sí mismo» o no– *es* el hombre no es sino «acostumbradamente» las *otras* cosas que –«por sí mismo» o no– le está dado *ser* (el

¹¹³ La distinción entre una materia «primera con respecto a la cosa» (πρὸς αὐτὸ πρῶτη) de la que aquélla es la materia, por un lado, y una materia «globalmente primera» (ὅλως πρῶτη), por otro lado, es propiamente aristotélica (cf. *Metaph.* V 4, 1015^a7-10): por ejemplo, el bronce es la «materia primera con respecto a» las obras o los productos bronceos, mientras que el agua es la «materia globalmente primera» de estos mismos, suponiendo –añade Aristóteles– que todo lo derretible (o fundible) *sea* en último término *de* agua. También para Aristóteles, así pues, los elementos son tipos de «materia última» e irreducible. Pero debe notarse que en el análisis de éste la ὅλως πρῶτη ὕλη no deja de ser relativa a un determinado tipo de ὄντα (el agua no es la ὕλη última sino de las cosas derretibles). Ésta, por tanto, no es en ningún caso pura indeterminación, sino que sigue siendo una cosa determinada, esto es, una apta para recibir la entidad, pero no cualquier entidad.

¹¹⁴ *Ph.* II 1, 193^a21-26: διόπερ οἱ μὲν πῦρ, οἱ δὲ γῆν, οἱ δ' ἀέρα φασίν, οἱ δὲ ὕδωρ, οἱ δ' ἓνα τούτων, οἱ δὲ πάντα ταῦτα τὴν φύσιν εἶναι τὴν τῶν ὄντων. ὁ γάρ τις αὐτῶν ὑπέλαβε τοιοῦτον, εἴτε ἓν εἴτε πλείω, τοῦτο καὶ τοσαῦτα φησιν εἶναι τὴν ἅπασαν οὐσίαν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα πάθη τούτων καὶ ἔξεις καὶ διαθέσεις [...].

hombre no es ni llega a ser nada como no sea *acostumbrándose a serlo*), siendo los «usos» de los hombres lo que aparece estipulado y codificado en las «normas» (νόμοι) que se dan.

Por otra parte, aunque Aristóteles atribuye el corolario apuntado a Antifonte y a los primeros φυσικοί conjuntamente, no cabe pensar que estos últimos llegaran a acceder a él, toda vez que, como señalamos anteriormente, en su discurso no se considera al ente artificial a diferencia del φύσει. La tesis según la cual, dado que el ente φύσει no es nada «en sí mismo» aparte de su ὕλη, tampoco sus «afecciones» (el *ser-ascendente* del fuego, por ejemplo, o su *estar-arriba*) pueden ser cosas que a éste le esté dado *ser* «por sí mismo», debiendo en su conjunto ser consideradas más bien como una indeterminada apariencia del ente explicable en términos de κατὰ νόμον ὄντα, es decir, en términos de «habituciones y disposiciones» que el ente φύσει, como el τέχνη, puede tan pronto adquirir como perder sin dejar de ser eso *mismo* que *es* (su ὕλη), es seguramente identificable, por el contrario, con el ἐνδοξον que en primer término Antifonte, y él de manera peculiar, hubiera de proponerse fijar y armar dialécticamente, dirigiendo a su apuntalamiento tanto la observación arriba descrita como la forma de interpretarla. Que Aristóteles afronta la posición de Antifonte no como un παράδοχον debido a un σοφιστής, sino justamente como una θέσις en sentido estricto, esto es, como un ἐνδοχον imputable a un σοφός, lo evidencia, en primer lugar, el detenimiento y hasta prolijidad con que, en el corazón mismo de su estudio de la φύσις, aquél expone la argumentación en que dicha posición se fundamenta, y en segundo lugar, la falta de reparo con la que mezcla esta figura de la Grecia clásica con las de los antiguos φυσικοί. Si el de Antifonte es un «parecer» (δόξα) reputado cuyo crédito reside en el peso del nombre propio de un sabio, y no en el número de individuos que a él se atienen, es decir, no en «la multitud» (οἱ πολλοί), ello se debe a que, al menos en el respecto aquí considerado, éste ha enunciado un λόγος relevante desde la perspectiva del saber que es la φυσική, por el cual, en consecuencia, ésta no puede sino verse concernida. Por la misma razón, a saber, porque sus decires no parten de nociones «comunes» (κοινά) sino que, de un modo u otro, siquiera sea rudimentariamente, se atienen a los principios «peculiares» (ἴδια) de la φυσική, también Tales, Anaxímenes, Diógenes, etc., figuran en el discurso aristotélico en calidad de φυσικοί y, por tanto, en calidad de σοφοί.

El cuestionamiento de Antifonte, según lo dicho, debe considerarse como uno sincero o, al menos, como uno sólido. Éste no podría hallar su justificación sino en una cierta falta de consumación de la diferenciación del *ser* φύσει frente al *ser* τέχνη, conforme a la cual ésta yacería en algún grado aún irresuelta al término del siglo V. La irreducibilidad del φύσει ὄν es reconocida con algún grado de evidencia; precisamente porque se reconoce puede ser cuestionada; pero si se cuestiona de forma consistente es porque el φύσει ὄν no es aún reconocible de forma definida, es decir, en su esencial ruptura frente al τέχνη ὄν. Vemos así abrirse el horizonte en el que halla su sentido la pregunta por la causa del *ser*-φύσει del ente (esto es, del ente que *es* por φύσις las cosas que le está dado ser), pregunta que planteará característicamente Aristóteles ya a mediados del siglo IV y a la que éste responderá, como no puede ser de otro modo, con la búsqueda y el desarrollo de una definición de la φύσις.

Podría parecer que lo hasta aquí dicho choca con la *explicación* del carácter derivado del uso de φύσις en el sentido de «materia» que encontramos al final de *Metaph.* V 4. Aquí, en efecto, se dice que a la ὕλη se la llama φύσις «PORQUE es apta para recibir la entidad» (τῷ ταύτης [*sc.* τῆς οὐσίας] δεκτικὴ εἶναι; 1015^a15-16) del ente φύσει. Esta explicación, como no podía ser de otro modo, fundamenta el mencionado sentido secundario de φύσις sobre el sentido principal de la palabra. Mas, como hemos

visto, previamente Aristóteles ha fundamentado ese sentido secundario en un significado de φύσις conforme al cual se llama así a la ὕλη del ente τέχνη. Este significado de φύσις, de cierto, no es el *principal* y *dominante*, pero la contradicción queda resuelta, y se demuestra como meramente aparente, si admitimos –como venimos haciendo– que dicho significado responde a un uso *originario* de φύσις, conforme al cual se llama de ese modo a toda entidad. Podríamos decir, así pues, que si se llama derivadamente φύσις a la materia del ente φύσει por ser apta para recibir la entidad de éste, inicialmente se llama φύσις a la materia de todo ente (del φύσει como del τέχνη) por ser apta para recibir en general la entidad. Este sentido *originario* de φύσις, desde luego, no es *más principal* que aquel conforme al cual se llama φύσις a la entidad del ente φύσει. Éste sigue siendo el sentido dominante, y en él habrá de hallar su fundamento *lógico* también el mencionado sentido originario. Sin embargo, aquél deriva *cronológicamente* de éste y tiene por tanto en él su origen, siendo esta última afirmación, nótese bien, no un as que nos saquemos de la manga, sino una parte de la interpretación que estamos desarrollando, la cual pretende ser una sólida interpretación del texto que afrontamos.

Es momento de recordar que la materia no es sólo aquello *de lo que es*, sino también aquello *de lo que se origina*, el ente φύσει. Esta última descripción parece plantearnos una dificultad en la medida en que hemos argumentado larga y consistentemente que son las dos primeras acepciones de φύσις expuestas las que tratan de τὸ φύόμενον, y que es la 2ª en concreto la que identifica a la φύσις con la ὕλη del φύσει γιγνόμενον. Con vistas a superar este escollo hemos de hacer de forma consecutiva dos consideraciones diversas. EN PRIMER LUGAR, de acuerdo con eso de que «el ser se dice de muchas maneras» (cf. el inicio de *Metaph.* IV 2), debemos tener en cuenta que *no sólo las entidades son ὄντα, sino también las cualidades, las cantidades, etc.*

Ph. II 1, 192^b32-193^a1 φύσις μὲν οὖν ἐστὶ τὸ ῥηθέν [*sc.* ἀρχὴ τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ' αὐτό]· φύσιν δὲ | ἔχει ὅσα τοιαύτην ἔχει ἀρχήν. καὶ ἐστὶν πάντα ταῦτα οὐσία· | ὑποκείμενον γάρ τι, καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν ἡ φύσις αἰεί. | κατὰ φύσιν δὲ ταῦτά τε καὶ ὅσα τοῦτοις ὑπάρχει καθ' | αὐτά, οἷον τῷ πυρὶ φέρεσθαι ἄνω· τοῦτο γὰρ φύσις μὲν οὐκ | ἐστὶν οὐδ' ἔχει φύσιν, φύσει δὲ καὶ κατὰ φύσιν ἐστίν.

Vimos anteriormente que el principio del movimiento residente en τὰ φύσει ὄντα es la causa del *ser* φύσει de éstos (*vid. supra* 1ª Parte, cap. 3). Dicha ἀρχή, a la cual se llama φύσις conforme a la 3ª acepción estudiada, constituye por ello el género del ente φύσει, y en cuanto tal entra en la entidad del ente φύσει particular (constituye no toda pero sí parte de su entidad). La posesión de dicha ἀρχή significa para el ente φύσει, así pues, la posesión del εἶδος correspondiente a la entidad del ente φύσει en general, es decir, la posesión del εἶδος que constituye el γένος de τὰ φύσει ὄντα. El ente φύσει, de cierto, no se reduce a su entidad: éste «tiene» (ἔχει) φύσις, pero *no es simplemente* la φύσις por él poseída, sino que *es* su φύσις –*es* su entidad– *en composición* con su ὕλη (con aquello *de lo que* el ente φύσει *es*). Sin embargo, en cuanto que *tiene* esa ἀρχή a la que se llama su φύσις, decimos que el ente φύσει *es* él mismo una entidad. Que el ente φύσει sea una entidad significa, según hemos observado también en el capítulo anterior, que es «algo que subyace» (ὑποκείμενόν τι) en el cambio (esto es, en sus propias κινήσεις) y que, en cuanto subyacente, es puesto de manifiesto, para empezar, por los εἶδη correspondientes a las predicaciones de la cualidad, la cantidad y el lugar. Es precisamente la condición del ente que *tiene* φύσις según la cual éste *es* su entidad (su φύσις) *de manera compuesta* lo que arrastra la condición según la cual éste no puede ser

simplemente «un tal», sino que tiene que ser, además, «tal cualidad» y/o «de tal cantidad» y/o «en tal lugar», etc. De modo que el ente que *tiene* φύσις no es sin más algo «en sí mismo» (su entidad), sino que también ha de ser «por sí mismo» ciertas cosas determinadas. Pero decir que al ente que tiene φύσις se le da *ser* ciertas cosas determinadas «por sí mismo» es lo mismo que decir que a aquél se le da *ser* éstas «a causa de su φύσις» (en razón de su entidad). Por lo cual no sólo τὰ φύσιν ἔχοντα –no sólo las entidades φύσει– deben ser considerados como «entes φύσει», sino que también «cuantas cosas se les da a éstos *ser* por sí mismos» (ὅσα τούτοις ὑπάρχει καθ’ αὐτά; II. 35-36) –las cualidades, cantidades, lugares, etc., que de ellos se prediquen por *ser* lo que «en sí mismos» son– deben constar igualmente como otros tantos φύσει ὄντα. Así pues, la φύσις es lo que el ente *es* «en sí mismo», su entidad; porque es un φύσιν ἔχον, decimos que el ente es, en cuanto tal, un φύσει ὄν, a saber, decimos que es una entidad él mismo. En cuanto a las cosas que a la entidad se le da *ser* «por sí misma» –tal cualidad, de tal cantidad, en tal lugar, etc.–, éstas son igualmente φύσει ὄντα, si bien no son φύσιν ἔχοντα. Pues, en cuanto que entidad, «la φύσις está siempre en algo subyacente» (ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν ἡ φύσις αἰεί; I. 34). El ente que *tiene* φύσις no *es* su entidad sino ocultándola, evitando exponerla al cambio; no es «por sí mismo» algo sino en cuanto, *sub*-yaciendo, pone a resguardo del cambio «lo mismo» que *es*, lo cual, en efecto, no se pone de manifiesto ello mismo, sino que es sólo *indicado* por «otras» cosas, esto es, puesto positivamente de manifiesto, *significado*.

El fuego, por ejemplo, *tiene* φύσις; en él reside, en efecto, el principio de su movimiento, su φύσις en este sentido, a la cual éste debe, no su *ser*-fuego (no su *ser* un «tal» u otro en particular), sino, más en general, su *ser* φύσει. El *ser*-caliente-y-seco del fuego es su entidad –o sea, es lo que el fuego *es* «en sí mismo»– en cuanto éste es precisamente «fuego» y no otro φύσιν ἔχον (cf. *GC* II 3, 330^a30 y ss.), mientras que su *ser* φύσει (el *ser*-residente-en-él-el-principio-de-su-movimiento) es su entidad en cuanto es en general un φύσιν ἔχον (en otro contexto diríamos: «en cuanto es en general un φύσει ὄν», porque en otro contexto presumiríamos que es de la entidad de lo que estamos hablando, mientras que aquí se está intentando hacer ver precisamente que el φύσει ὄν no se reduce a la entidad φύσει). Por otro lado, el *estar*-arriba del fuego, εἶδος que constituye un contrario perteneciente a la predicación del lugar, es algo que «se le da *ser* por sí mismo al fuego» (digamos: τῷ πυρὶ ὑπάρχει καθ’ αὐτό). A su vez, la privación de tal εἶδος, el no-*estar*-arriba del fuego, configura a éste como un δυνάμει ὄν, esto es, lo *in-quieta* y lo determina a moverse en el respecto del lugar: lo determina, en pocas palabras, a *desplazarse*, y en concreto lo determina a *ascender*. Pues bien, el *estar*-arriba del fuego, así como su *ser*-ascendente (su desplazarse hacia arriba cuando no-*está*-arriba), son tan φύσει ὄντα como lo es el fuego, pero a diferencia del fuego no son φύσιν ἔχοντα.

Es de notar, por otra parte, que en la I. 35 del texto analizado se presenta el sintagma preposicional κατὰ φύσιν («conforme a la φύσις») como una fórmula equivalente al dativo φύσει («por φύσις»). Ambas delimitan ciertamente a los mismos ὄντα (cualquier ente φύσει es también κατὰ φύσιν, y viceversa), pero esto no significa que la segunda expresión no añada nada a la primera¹¹⁵, mereciendo la pena preguntarse por la causa de semejante duplicación. El fuego *es* «por φύσις», esto es, a causa de su entidad, ascendente, pero *antes* que *ser* ascendente el fuego *es* φύσει eso «mismo», una

¹¹⁵ Así lo creen Ross (1955a: 501) y de Echandía (1995: 131, n. 8). Simplicio dice algo interesante cuando afirma (cf. *in Ph.* I 271, 18-19): τὸ δὲ κατὰ φύσιν ἐπὶ μόνον λέγεται τοῦ κατὰ τὸ βούλημα τῆς φύσεως ἀποβαίνοντος; sin embargo, no podemos aceptar la diferencia que establece entre el ente φύσει y el κατὰ φύσιν, según la cual aquél sería más extenso que éste por incluir la privación en general y, en particular, cosas como los defectos congénitos y la enfermedad; cf. *ib.* 9-22.

entidad (es una cierta entidad φύσει): PORQUE el principio de su movimiento reside en él mismo, el fuego *es* una entidad φύσει, y PORQUE es una cierta entidad φύσει (fuego) *es* ascendente. Su *ser*-caliente-y-seco es la entidad del fuego, es lo que éste *es* «en sí mismo». Por ello, el fuego *es* φύσει caliente-y-seco, y no puede dejar de serlo sin dejar de ser eso «mismo» que es: fuego. A causa de su *ser* φύσει caliente-y-seco el fuego *es* «por sí mismo» ascendente. Porque esto lo *es* el fuego a causa de aquello, decimos que, igual que *es* φύσει caliente-y-seco, el fuego *es* también φύσει ascendente. Sin embargo, si el fuego tiene la «capacidad» (δύναμις) de ascender es porque le «cabe» (ἐνδέχεται) no-estar-arriba (es decir, porque no *está* «necesariamente» –ἐξ ἀνάγκης– arriba). Al fuego, en efecto, le cabe no-estar «de hecho» (ἐνεργείᾳ) arriba y seguir siendo con todo eso «mismo» que es (fuego). Pero su no-estar-arriba no es algo que le esté dado al fuego *ser* «por sí mismo» (καθ' αὐτό), a causa de su *ser* φύσει cierta entidad, sino que es algo que le está dado *ser* «por coincidencia» (κατὰ συμβεβηκός). Así pues, el no-estar-arriba (contrario que no deja de poner positivamente de manifiesto al fuego y que por ello admite igualmente una designación no privativa, a saber, «el *estar*-abajo») del fuego no es un φύσει ὄν; si el fuego *está* «de hecho» abajo, no es a causa de la (su) φύσις, no es «por φύσις» (φύσει), sino que tal cosa «le ocurre al fuego» o «coincide que el fuego la *es*» (digamos: τῷ πυρὶ συμβέβηκε) «al margen de la φύσις» (παρὰ φύσιν). En este sentido, porque hay ciertas cosas que al fuego *le cabe ser* «al margen de la φύσις», decimos de las cosas contrarias a éstas que son κατὰ φύσιν ὄντα: el fuego *está*-arriba y asciende «por φύσις», y esto significa en este caso que *está*-arriba y asciende «conforme a la φύσις». Sin duda, no hay óbice para decir que el fuego *es* κατὰ φύσιν eso «mismo» que *es* (fuego). Pero en el caso de la entidad esta expresión no aporta semánticamente nada al dativo φύσει, porque al ente «no le cabe» *no ser* lo que «en sí mismo» *es* (al fuego «no le cabe» *no ser* caliente-y-seco). Sólo por encima de la entidad, en el nivel de las cosas que al ente le está dado ser «por sí mismo», es significativa la conjunción φύσει καὶ κατὰ φύσιν: el fuego asciende y *está*-arriba «por φύσις y conforme a la φύσις» en la medida en que «le cabe» *estar*-abajo «al margen de la φύσις».

EN SEGUNDO LUGAR, hemos de reparar en que Aristóteles divide la γένεσις en dos tipos, distinguiendo lo que «sin más» (ἀπλῶς) es una originación, esto es, la «simple originación» (γένεσις ἀπλῆ), de lo que es la originación «de algo» (τινός), lo cual es por su lado «un devenir» o «un llegar a ser» (γένεσις τις).

Ph. V 1, 225^a12-17: ἡ μὲν οὖν οὐκ | ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον μεταβολὴ κατ' ἀντίφασιν γένεσις ἐστίν, ἡ μὲν ἀπλῶς ἀπλῆ, ἡ δὲ τις τινός (οἶον ἡ μὲν | ἐκ μὴ λευκοῦ εἰς λευκὸν γένεσις τούτου, ἡ δ' ἐκ τοῦ μὴ ὄντος | ἀπλῶς εἰς οὐσίαν γένεσις ἀπλῶς, καθ' ἣν ἀπλῶς γίνεσθαι καὶ | οὐ τί γίνεσθαι λέγομεν) [...].

γένεσις	κατ' οὐσίαν	γένεσις ἀπλῆ	≈	κατ' οὐσίαν μεταβολή (= γένεσις)
	κατὰ τὸ ποιόν	γένεσις τις	≈	κίνησις
	κατὰ τὸ ποσόν			
	κατὰ τὸ πού			

Esta distinción, realizada en el corazón de *Física* V 1, se corresponde de hecho con la clasificación de los tipos de cambio que en ese mismo lugar se expone (*vid. supra* 1ª Parte, cap. 3), toda vez que la «simple originación», por un lado, es identificable con el cambio en el respecto de la entidad, mientras que, por otro lado, es «un llegar a ser»

la originación que acontece en el respecto de la cualidad, la cantidad y el lugar¹¹⁶. Tal división de la «originación», es verdad, no coincide propiamente con la división –ya estudiada– del «cambio» en «originación» y «movimiento» (ni es por tanto la una superponible a la otra), dado que la perspectiva adoptada no es la misma en ambos casos: lo que cambia es siempre un ὑποκείμενον (por más que en el cambio en el respecto de la entidad éste sea un no-ser sin más), mientras que lo que se origina en el respecto de la cualidad, la cantidad o el lugar son los *termini* del cambio (*tal cualidad* que se llega a ser, *tal cantidad* en la que se llega a ser o *tal lugar* en el que se llega a estar), siendo en consecuencia también éste el punto de vista que nos vemos obligados a adoptar al tomar en consideración la «simple originación» (la originación del *tal* que se llega a ser). Pero ya sólo el hecho de que sea constatable una correspondencia entre los grupos de una y otra clasificación refuerza la crítica hecha más arriba de la irreducibilidad de la originación al movimiento.

Reuniendo ahora las dos consideraciones recién hechas, resulta palmario que la pauta para la comprensión de la fórmula en que se concreta el 4º significado de φύσις la da el uso del pronombre indefinido como sujeto de los verbos «ser» y «originarse», uso ante el cual, en todo caso, una lectura atenta del texto tendría que haberse extrañado desde el principio. Tendría que haberse extrañado, en efecto, de que ahí se dijera: «de lo que es o bien se origina *alguno* de los entes φύσει», y no sencillamente: «de lo que es o bien se originan los entes φύσει» (τὰ φύσει ὄντα)¹¹⁷ o «el ente φύσει» (τὸ φύσει ὄν)¹¹⁸ o –empleando, como con frecuencia se hace, el indefinido universal distributivo– «cada uno de los entes φύσει» (ἕκαστον τῶν φύσει ὄντων)¹¹⁹. «La que lo es *del* no-ser-blanco *al* ser-blanco es la originación de esto [= el *devenir* algo en esto, el *llegar* algo *a* ser esto], mientras que la que lo es *del* no ser sin más *a* la entidad es una originación sin más, según la cual decimos ‘originarse’ sin más y no ‘llegar a ser *algo*’» (ll. 14-17). La originación del φύσιν ἔχον, en efecto, es eso *sin más*: la originación de la entidad. Por el contrario, la del *terminus ad quem* del movimiento, esto es, la originación de los φύσει ὄντα identificables con una cualidad, una cantidad o un lugar, no es eso sin más, sino que además de eso es un «llegar a ser algo» (τι γίνεσθαι). Así, la originación del fuego es una «simple originación», por la cual éste *se origina* «sin más», mientras que la ascensión del fuego es «un llegar a ser», por el cual *se origina* el *estar*-arriba del fuego

¹¹⁶ Y así, en *Metaph.* XII 2, 1069^b9-14, encontramos la γένεσις ἀπλῇ explícitamente enfrentada no a la γένεσις τις sino a las κινήσεις: εἰ δὴ αἱ μεταβολαὶ τέτταρες, ἢ κατὰ τὸ τί ἢ κατὰ τὸ ποῖον ἢ πόσον ἢ ποῦ, καὶ γένεσις μὲν ἢ ἀπλῇ καὶ φθορὰ ἢ κατὰ <τὸ> τόδε, αὐξήσις δὲ καὶ φθίσις ἢ κατὰ τὸ ποσόν, ἀλλοίωσις δὲ ἢ κατὰ τὸ πάθος, φορὰ δὲ ἢ κατὰ τόπον, εἰς ἐναντιώσεις ἂν εἶεν τὰς καθ’ ἕκαστον αἱ μεταβολαί. En *GC* I 3, 317^b3-5, texto menos enrevesado que el de *Física* V 1 ahora estudiado, se deja adivinar más fácilmente el origen de las designaciones impuestas a cada tipo de originación: τις μὲν γὰρ γένεσις ἐκ μὴ ὄντος τινός, οἷον ἐκ μὴ λευκοῦ ἢ μὴ καλοῦ, ἢ δὲ ἀπλῇ ἐξ ἀπλῶς μὴ ὄντος. Es «un llegar a ser» el que parte de un no-ser-algo o de un cierto no-ser, mientras que la «simple originación» parte del no-ser sin más o simplemente.

¹¹⁷ Como en la fórmula de la 1ª acepción se dice: «la originación de las cosas que crecen-y-nacen», y no: «la originación de *alguna* de las cosas que crecen-y-nacen», y en la de la 5ª: «la entidad de los entes φύσει», y no: «la entidad de *alguno* de los entes φύσει».

¹¹⁸ Como en la fórmula de la 2ª acepción se dice: «lo primero de lo que crece-y-nace lo que crece-y-nace», y no: «lo primero de lo que crece-y-nace *alguna* de las cosas que crecen-y-nacen».

¹¹⁹ Como en la fórmula de la 3ª acepción se dice: «la manera en que pro-cede el movimiento primero de los entes φύσει, la cual reside en cada uno de éstos en cuanto tal», y no «... en *alguno* de éstos en cuanto tal». La redacción, relajándose, puede de hecho ceder a una u otra de las tres alternativas señaladas, pero sólo abandonando el punto de vista de los términos del movimiento y adoptando el del ὑποκείμενον. Así, si en *Metaph.* V 4, 1014^b31 se dice: «de estas cosas [...] es cada uno» (ἐκ τούτων [...] ἐστὶν ἕκαστον), es porque ἕκαστον remite aquí anafóricamente a ciertos ὑποκείμενα determinados: a la estatua y a los enseres *de* bronce, y a los enseres *de* madera, los cuales «llegan a ser» y «son» lo que por sí mismos son *a partir del* bronce y la madera.

y el fuego *llega a estar-arriba*. Podemos decir ciertamente que, en realidad, en ambos casos se origina algo, ya se trate de una «entidad» o de un «*estar* en un lugar»; pero decimos que la ascensión del fuego es la originación *de algo, a diferencia de la originación del fuego*, en el sentido de que, en aquel caso, además de «originarse» algo (el *estar-arriba* del fuego), algo «llega a ser» algo, a saber, el fuego *llega a estar-arriba*¹²⁰.

La ὕλη, la φύσις en este 4º sentido, es aquello *de lo que* «es o bien se origina» (ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται), no *el* ente φύσει que es la entidad, sino «ALGUNO de los entes φύσει» (τι τῶν φύσει ὄντων) que aquél, el φύσιν ἔχον, por sí mismo «es o bien llega a ser» (ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται). A la ὕλη se la llama φύσις porque es «apta para recibir» (δεκτική) la entidad del ente φύσει (cf. *Metaph.* V 4, 1015^a15-16), pero, como vimos antes, del mismo modo que según su 6ª acepción se llama φύσις a toda entidad, también a la ὕλη, siendo en general apta para recibir la entidad, se la puede llamar –en general– «entidad». Por otra parte, vimos igualmente que, a diferencia del resto de φύσει ὄντα, también al φύσιν ἔχον se lo llama «entidad», por cuanto es precisamente la φύσις en el sentido de la entidad lo que éste «tiene». La entidad en sentido estricto, a su vez, es el εἶδος, siendo en definitiva esto lo que la ὕλη *recibe* y lo que el φύσιν ἔχον *posee*. Así pues, se llama οὐσία: (1) a la ὕλη, (2) al εἶδος y (3) a la «composición» (σύνθεσις) de éstos, o sea, al ente que *posee* la entidad (cf. *Metaph.* XII 3, 1070^a9-13). Ahora bien, no es a su *ser-material* propiamente a lo que el ente que posee la entidad debe su *ser-compuesto*. El *ser-material* del compuesto, la composición misma, acontece en razón del carácter no aislado de la entidad, la cual, en efecto, es causa de que *otras* cosas, a saber, tal cualidad, tal cantidad, tal lugar, etc., sean *alguna* cosa (una determinada y no cualquiera). Dicho de otro modo, la causa por la que la entidad no es *simplemente* (o *sin más*) lo que «en sí misma» es (su εἶδος) no la constituye su *ser-compuesta*, sino al revés: la entidad *es* material porque, además de lo que «en sí misma» *es*, también *es* «por sí misma» (es decir, «por causa de» ser eso *mismo* que *es*) *otras* cosas, las cuales, en consecuencia, son a su vez otros tantos εἶδη *relativos* a ella. Que la entidad no sea «sin más» eso *mismo* que *es*, que además de esto *sea otras* cosas, significa que su mismidad no se da aparte de la alteridad, o lo que es idéntico, que *es* lo que es «*apareciendo*». La entidad es causa del *ser-determinadas* de las cosas que son relativas a ella en cuanto que, «sujetándolas» a lo que en sí *misma es*, no las «sujeta» sino a *parecer determinadamente* (distintamente) eso *mismo* que ella *es*. En cuanto que no parecen cosas diversas sino «una sola» (ἓν), en cuanto que, *unificadas* en su apariencia por la entidad, «las otras cosas» (τὰλλα), éstas que ésta *es* «por sí misma», *parecen* «una determinada» y se erigen de ese modo en la *determinada apariencia* de «una sola», en ese preciso sentido decimos que las cualidades, las cantidades, los lugares, etc., *son* también ellos cosas determinadas (ὄντα, πράγματα)¹²¹. La determinada apariencia de la

¹²⁰ Debe observarse que es justamente su correspondencia con la clasificación del «cambio» en «originación» y «movimiento» lo que avala la interpretación expuesta de la división de la originación en la «simple originación», por un lado, y en la que constituye «un llegar a ser», por otro lado, así como dicha correspondencia avala también esta traducción de las designaciones griegas respectivas (γένεσις ἀπλῇ y γένεσις τις). En esta última división, según hemos podido ver, subyace la diferenciación de un uso absoluto frente a otro semipredicativo de γίγνομαι, siendo precisamente la no disponibilidad de verbos diversos para uno y otro uso lo que hace que tanto la explicación del modo en que se distinguen los dos tipos de originación señalados, como la tentativa de fijarlos por medio de denominaciones distintas, resulten en buena medida tortuosas.

¹²¹ Un texto tan relevante como el de *Metaph.* IV 2 debe leerse desde la perspectiva de la oposición entre «la unidad» o el «*ser-uno*» (τὸ ἓν) y «lo otro» o «las otras cosas» (τὰλλα) tal como aquí se ha construido. Determinando la apariencia de las *otras* cosas que «por sí misma» *es*, la entidad hace a éstas parecer una sola y no varias, siendo de ese modo causa de que sean cada cual *alguna* cosa, *una determinada*: tal cualidad, tal cantidad, tal lugar, etc. No hay ninguna cosa que estas cosas *otras* sean «en sí mismas» (y

entidad se identifica en su conjunto con el ente que posee la entidad, es decir, con el compuesto, mientras que el εἶδος de la entidad lo es precisamente por ser inaparente, es decir, por *no parecer otra cosa* más que lo que el compuesto *es* «en sí mismo», lo cual equivale a «no parecer ninguna cosa», siendo esto a su vez lo mismo que, sencillamente, «no aparecer»: si la entidad pareciera *otras cosas* y por ello mismo *apareciera*, semejante manifestación no sería una *determinada* apariencia (esto es, la de «una sola» cosa), sino la *indistinta* apariencia de cosas diversas, a las cuales sería ella misma relativa¹²².

Si, como hemos dicho, el *ser*-compuesto del φύσιν ἔχον –de todo «compuesto» en general– no se debe al *ser*-material de éste, sino que es su *ser*-material lo que se debe al carácter complejo de la entidad (el cual acaba de ser descrito), entonces no cabe concebir la ὕλη como una «degradación» o «caída» del ente. Ésta, de cierto, no es una inhibitoria «atadura» del ὄν, sino que constituye, muy al contrario, la «posibilidad» (δύναμις) misma del ὄν. Es la entidad la que, desde la inapariencia, *requiere* a la ὕλη para «aparecer» (φαίνεσθαι) y «poder» *ser* así *alguna* cosa. Es la entidad la que, *necesitándola*, por ello mismo *intima* a la ὕλη su «recepción». Aparte de la ὕλη la entidad no es ninguna cosa determinada, porque aparte de la ὕλη ésta no tiene la «posibilidad» de *ser otras* cosas más allá de la cosa *misma* que *es*, ni «puede» por tanto ser puesta de manifiesto por el ente que la posee. La entidad no «cae» en la ὕλη ni es en modo alguno atraída por ella; al revés, es la ὕλη la que atiende a la exigencia de la entidad y la «recibe», esto es, le abre las puertas de su «*ser*-aparente» (τὸ φαινόμενον), *de donde* la entidad «es o bien llega a ser» las cosas que le está dado *ser*. *Respondiendo* a la llamada del εἶδος, recibéndolo y dándole así morada, la ὕλη erige a la entidad en una cosa determinada (en un ente), a lo que el εἶδος *corresponde* determinándola a su vez a ella, llevándola a cabo, acabándola, consumándola.

Pero, puesto que la ὕλη no se caracteriza por «recibir» la entidad sin más, sino «por ser apta para recibirla» (τῷ ταύτης δεκτικῇ εἶναι), cabe preguntarse, a la luz de lo hasta aquí discurrido, en qué ha de consistir propiamente esa *aptitud* de la ὕλη. La ὕλη es apta para recibir la οὐσία, en primer lugar, porque, disponiendo del *ser*-aparente del que la entidad carece, puede de hecho ponerlo a disposición de ésta. También a la ὕλη, ciertamente, le está dado *ser* las cosas que «por sí misma» *es* la entidad que recibe, sólo que, a diferencia de ésta, aquélla no las *es* «por sí misma»; de otro modo, necesitándolas ella misma para poner de manifiesto lo que «en sí misma» *es*, la ὕλη no podría poner tales cosas a disposición de la entidad. Ahora bien, tampoco podría, en modo alguno, si esas cosas fueran los *termini ad quem* de los movimientos de la entidad que por su lado es la ὕλη misma. Pues *siendo* ambas entidades –aquella con la que se identifique la ὕλη

por eso son «otras»), pero, pareciéndolo (siendo el *aparecer* de una cosa que sí *es* «en sí misma» algo, constituyendo la *determinada* apariencia de la entidad), alcanzan a ser ellas mismas, cada una, *una* cosa *determinada*. La entidad es, así pues, «aquello de lo que las *otras* cosas [sc. las cosas que la entidad es por sí misma] dependen y por causa de lo cual se dicen» (ἐξ ὧ τὰ ἄλλα ἡρτῆται, καὶ δι' ὃ λέγονται; *Metaph.* IV 2, 1003^b16-17). Puesto que, a causa de la entidad, también las cualidades, las cantidades, los lugares, etc., son *alguna* cosa, también éstas han de tener su propia unidad. Éstas, de cierto, son *una* cosa *determinada*, no por serla «en sí mismas» como la entidad es «en sí misma» *alguna* cosa, sino que lo son por *parecerla*. Las cosas *otras* que la entidad, en efecto, no *parecen* (no ponen de manifiesto) cosas diversas, sino «una sola» (la entidad de la que dependen), y en ese sentido son *alguna*: lo son porque, no siendo ellas mismas una φύσις, no obstante se dicen «en relación a una φύσις» (πρὸς μίαν φύσιν; *ib.* 14), esto es, son relativas a ella y son expresión de ella, la ponen de manifiesto.

¹²² En este sentido, la de la entidad no es la unidad de «la generalidad» (τὸ καθόλου) concebida meramente como «la unidad de muchos» (τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν). *Metaph.* VII 13, 1038^b8-12: εἰκοι γὰρ ἀδύνατον εἶναι οὐσίαν εἶναι ὅτιον τῶν καθόλου λεγομένων. πρῶτον μὲν γὰρ οὐσία ἐκάστου ἢ ἴδιος ἐκάστῳ, ἢ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ, τὸ δὲ καθόλου κοινόν· τοῦτο γὰρ λέγεται καθόλου ὃ πλείοσιν ὑπάρχειν πέφυκεν. Cf. también *ib.* 16, 1040^b16-30.

(el bronce, la madera, el oro, etc.), por un lado, y, por otro, la entidad por ella recibida—por sí mismas «cosas contrarias» (ἐναντία), sus respectivos movimientos entrarían en conflicto. Difícilmente podría una entidad «ser o bien llegar a ser» lo que le está dado *ser* partiendo *de* otra entidad que, por su lado, tuviera como *termini ad quem* de sus propios movimientos los *termini a quo* de aquélla; difícilmente podría el fuego «ser o bien llegar a ser» *de* una materia a la que, en cuanto que entidad ella misma, le estuviera dado «por sí misma» *estar*-abajo. Así pues, porque sólo «por coincidencia» (κατὰ συμβεβηκός) es la ὕλη tanto las cosas que «por sí misma» le está dado *ser* a la entidad que recibe como las cosas contrarias a éstas, puede aquélla de hecho proveer a la entidad de tales cosas y es por tanto apta para recibirla. Por consiguiente, la ὕλη es apta para recibir la entidad por cuanto «concuerda» (diríamos: ὁμολογεῖ) con ella, siendo así que, conforme a la homología recién descrita, no cualquier ὕλη puede recibir a cualquier entidad: en cuanto que ésta efectivamente la recibe, los μὴ ὄντα de la ὕλη se convierten en los δυνάμει ὄντα de la entidad, de suerte que lo que a ésta le está dado ser «por sí misma» se origina *de* lo que a otra cosa le está dado *no ser* «por sí misma», «mas no *de* cualquier cosa en todo caso, sino <que> cada cosa <se origina> *de* cosas distintas» (ἀλλ' ὁμως οὐ τοῦ τυχόντος ἀλλ' ἕτερον ἐξ ἑτέρου; *Metaph.* XII 2, 1069^b28-29).

Decir que la ὕλη es sólo «por coincidencia» los *termini* del movimiento de la entidad que recibe es lo mismo que decir que, en cuanto que entidad ella misma, la ὕλη no tiene la «capacidad» (δύναμις) de ser ninguno de los contrarios que constituyen dichos *termini*, sino que, sencillamente, le «cabe» (ἐνδέχεται) por igual ser tanto un contrario como el otro¹²³. En último término, dichos contrarios son cosas que la ὕλη en cuanto que entidad *aparenta ser* no siéndolas «por sí misma», siendo precisamente de este exceso de apariencia, de esta *espesura* suya, de lo que aquélla provee a la entidad que recibe. Recibiendo a la entidad, la ὕλη pone a disposición de ésta la indeterminación de su apariencia. Morando en la ὕλη, la entidad se configura como algo «que subyace» (ὑποκείμενον) en sus propias privaciones y por tanto también en sus propios movimientos, y se configura de ese modo como un «sujeto» (ὑποκείμενον) de predicaciones.

Si a la cosa que en sí misma es la ὕλη, como acabamos de decir, «le cabe» por igual ser tanto un contrario como el otro, entonces ésta puede de hecho «cambiar», esto es, *pasar de ser* un contrario *a ser* el otro, si bien tal cambio no podría serlo más que «por coincidencia». En efecto, la entidad que, ahora aparte de la que ésta recibe, es la ὕλη misma, no *pro-cede de ser antes* un contrario *a ser después* el otro, sino que *es ahora* un contrario y *es ahora* el otro, puesto que ninguno de los dos es algo que la ὕλη —en cuanto entidad ella misma— tenga la «capacidad» de *ser* y, en consecuencia, ninguno de los dos es identificable como una privación suya. La muy neutra traducción convencional del adjetivo ἀρρυθμιστον¹²⁴ con el que Aristóteles caracteriza a «lo

¹²³ *Metaph.* XII 2, 1069^b14-16: ἀνάγκη δὲ μεταβάλλειν τὴν ὕλην δυναμένην ἅμφω [sc. τὰ ἐναντία]: ἐπεὶ δὲ διττὸν τὸ ὄν, μεταβάλλει πᾶν ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος εἰς τὸ ἐνεργείᾳ ὄν [...]. Es de notar el abandono y hasta la negligencia con que Aristóteles redacta estas líneas. En primer lugar, la materia, como hemos leído en la 4ª definición de la φύσις, no está sujeta al cambio (algo en lo que en breve abundaremos), al igual que tampoco lo están los contrarios (cf. *ib.* 1, 1069^b6-7), sino que es el compuesto lo sujeto a la μεταβολή. Pero, en segundo lugar, la materia provee a la entidad de ciertas cosas que ella misma *es* sólo «por coincidencia» y no δυνάμει: éstas, ciertamente, no son cosas que la materia (considerada ella misma como una entidad) tenga la «capacidad» de ser, sino que son cosas que a ésta sencillamente «le cabe» ser. Esto mismo, el meramente «caberle» u «ocurrirle» a una cosa ser otra, lo expresa Aristóteles de la forma más estricta por medio del verbo ἐνδέχομαι, si bien es cierto que el uso terminológico de esta palabra es vacilante y en absoluto sistemático a lo largo del corpus. Cf. el «Apéndice» de este trabajo.

¹²⁴ Calvo Martínez, T. (1994: 213), Calvo Martínez, J. L. (1996: 36), y de Echandía (1995: 132), traducen la palabra por «informe», y Ross (1953: I, 295; 1955a: 349) por «unshaped». Stevens (1999: 98) ofrece la traducción «sans être ordonné», tan poco comprometida como las anteriores y equivalente a ellas en su

primero de lo que es o bien se origina alguno de los entes φύσει», da cuenta de hasta qué punto al intérprete le resulta difícil ir más allá de la comprensión de la materia sobre la base de su oposición al εἶδος para captar la noción en toda su profundidad y en todo su alcance. En este caso, contra dicha traducción convencional, encontramos que la pura transliteración se ofrece de hecho como una versión bastante acertada: la ὕλη «no está sujeta al ritmo» (es ἀρρυθμιστος), y en consecuencia su movimiento es «arrítmico», es decir, carece de la *medida* del tiempo, por cuanto no yace a disposición de ella una MANERA de *pro-ceder del antes al después*, estando los contrarios en razón de los cuales es apta como ὕλη más allá de las cosas que en razón de su propia entidad le está dado a ella misma *ser*.

Otro indicio de la resistencia que la representación tradicional de la *materia* como «lo informe» opone al acceso a una comprensión en profundidad de la ὕλη lo constituye el hecho de que la preposición del sintagma ἐκ τῆς δυνάμεως τῆς αὐτοῦ con que concluye la 4ª definición de la φύσις se haya llegado a convertir en motivo de controversia¹²⁵. Dado que el «cambio» de la ὕλη *en cuanto tal* no responde a una de las δυνάμεις con las que ésta, *en cuanto es alguna cosa ella misma*, no podría dejar de contar (pues es así que, no ya en cuanto ὕλη, sino en cuanto entidades ellos mismos, la madera, el cobre, etc., no dejan de *ser* «por sí mismos» *otras* cosas ni de tener por tanto sus propias «posibilidades» o «capacidades»), decimos que la ὕλη en cuanto tal «carece de cambio que parta de su propia capacidad» (*Metaph.* V 4, 1014^b28). Esta interpretación, ciertamente, no es del todo incompatible con esta otra: la ὕλη «es incapaz de cambiar *en virtud de* su propia potencia». Pero, en primer lugar, esta última traducción vierte demasiado libremente la preposición ἐκ¹²⁶; en segundo lugar, pierde de vista el juego que este ἐκ pretende hacer con el ἐξ que da inicio a la consabida definición de la φύσις; y en tercer lugar, precomprende la ὕλη (o al menos sugiere una concepción de ésta) como un componente material puramente pasivo, configurable y modificable pero carente de entidad él mismo. Es más adecuado, así pues, interpretar que la ὕλη es «incapaz de cambiar de su propia potencia». Pero esto no significa que la ὕλη no cambie, tal como entienden los intérpretes que defienden esta última versión. Por un lado, ésta tiene «sus propias» δυνάμεις, y por tanto sus propias κινήσεις, en la medida en que ella misma es alguna cosa. Pero, por otro lado, en calidad de ὕλη adopta también los movimientos de la entidad que recibe. Tales movimientos no responden, como hemos dicho, a δυνάμεις *propias de* la ὕλη, esto es, «no parten de capacidades propias de ella», sino que parten de capacidades propias de la entidad que recibe. Pero es que la ὕλη es tal justamente en cuanto incorpora las δυνάμεις de la entidad que recibe, la ὕλη es tal siéndolo *de la entidad* que recibe, y aparte de ésta no es ὕλη que valga¹²⁷.

sentido, y LSJ, que para ἄρρυθμον da sin embargo el esperable significado «*unrhythmic*», no se atreve a ir, en lo que respecta al aristotélico ἀρρυθμιστον, más allá de las convencionales versiones «*not reduced to form, unorganized*» (cf. s. v.).

¹²⁵ Cf. Ross (1953: I, 297) y Calvo Martínez (1994: 214, n. 13).

¹²⁶ Y así lo señalan Ross (*ib.*) y Calvo Martínez (*ib.*), quienes se deslindan de esta traducción.

¹²⁷ En *Ph.* II 1, 193^a26-28, no se dice que los elementos sean «eternos», sino que éstos no pueden sino ser concebidos como «eternos» por los antiguos φυσικοί. Esto es así, de cierto, porque, en cuanto que ὕλη, los cambios a los que los elementos pudieran estar sujetos no parten de δυνάμει ὄντα propios de ellos (y esto es lo que se expresa al decirse: οὐ γὰρ εἶναι μεταβολὴν αὐτοῖς ἐξ αὐτῶν). Pero sobre todo es así porque —como Aristóteles ha venido explicando anteriormente en el mismo texto— aquéllos reducen la entidad a la materia, de modo que, en cuanto que ὕλη última e irreducible a otra menos compleja, los elementos quedan identificados en su decir (el «agua» en el decir de Tales, el «aire» en el de Anaxímenes, etc.) con la entidad de todas las demás cosas, es decir, con la cosa que *son* todas las demás. Así pues, el elemento del que en cada caso (en el decir de cada uno de los primeros φυσικοί) se trate será ἄδιον en cuanto: (1) no siendo el elemento una cosa determinada, tampoco habrá nada que éste tenga la

Ahora bien, siendo «aquello *de lo que* es o bien se origina alguno de los entes φύσει», la ὕλη no se identifica en ningún caso con el *origen* del movimiento del ente φύσει. Proveyéndole de sus μὴ ὄντα (de sus privaciones), ésta confiere al ente los puntos de *partida* materiales donde sus movimientos em-*piezan*, si bien ella misma no se reduce a éstos. En cuanto receptora de la entidad, la ὕλη ha de *ser* ella misma, por su lado, una cosa determinada, otra entidad, sólo que de apariencia más espesa, menos determinada, que la de la entidad que recibe. Si no tuviera su propia consistencia, si los contrarios de los que provee a la entidad que recibe no fueran cosas que a ella misma le está dado ser (por más que le esté dado serlas «por coincidencia»), la entidad por ella recibida no tendría apoyo sobre el que *sujetar* a la apariencia a las cosas que «por sí misma» le está dado *ser*. En este sentido dice Aristóteles:

1. que la estatua *es de* bronce, tales o cuales enseres *son de* madera, etc., «conservándose la materia primera» (διασωζομένης τῆς πρώτης ὕλης; *Metaph.* V 4, 1014^b31-32): la ὕλη, en cuanto que aquello *de lo que* alguno de los entes *es*, abastece al compuesto (al ente que posee la entidad) de los *termini a quo de los que parten* sus movimientos (los cuales se identifican con la originación de las *otras* cosas que al compuesto le está dado «por sí mismo» *ser*), si bien aquélla no es reducible a dichos *termini* y por tanto no queda atrás, no se pierde con el cambio.
2. que la ὕλη es algo «subyacente» (ὑποκείμενον; cf. *Ph.* II 1, 193^a28-30): la entidad puede «sujetar» a las cosas que «por sí misma» le está dado *ser* a *parecer distintamente* lo que ella «en sí misma» *es*, en la medida en que la ὕλη que la recibe no se limita a *aparentar ser* lo que «por sí misma» no es, esto es, en la medida en que ésta no se agota en un puro *no ser* «por sí misma» los contrarios que pone a disposición de la entidad. Dicho de otro modo, los μὴ ὄντα que constituyen las privaciones de las que parte el movimiento del compuesto sólo son tales «por coincidencia». Es decir, no son la apariencia de cualquier cosa, sino que son la apariencia –el exceso de apariencia– de *una cosa determinada*, la cual no se expone ella misma como *terminus* del movimiento, sino que «subyace» en el movimiento y, por ello, «subyace» igualmente en las privaciones¹²⁸.
3. que la ὕλη es algo «que está integrado» (ἐνυπάρχον) en el ente (cf. *Ph.* II 1, 193^a9-11), caracterización ésta con la que nosotros ya estamos familiarizados: a diferencia de las privaciones, que, no estando integradas en el ente, son dejadas atrás por éste en cuanto llega a ser las cosas que «por sí mismo» le está dado ser, la ὕλη es una condición del compuesto y lo constituye como tal.
4. que el ente φύσει, en definitiva, no sólo «llega a ser», sino que además «es», *de la ὕλη* las cosas que «por sí mismo» le está dado *ser*: su ὕλη no es algo que el ente pierda una vez que éste «ha llegado a *ser*» lo que es, porque no es sino el *ser*–«por sí mismo»–aparente del ente lo que tiene a la ὕλη como condición suya. El hecho de que la ὕλη (y la φύσις en el sentido de la ὕλη) se defina como un «de lo que...», pero

«capacidad» de *ser*; y (2) no habiendo entidades que el elemento pudiera recibir (pues toda la entidad se reduce a él), «las otras cosas» (τὰ ἄλλα) no podrían a su vez ser términos de movimiento alguno del elemento. Las otras cosas que al elemento le está dado ser, en tal caso, «se originan y perecen una vez y otra» (γίγνεσθαι καὶ φθείρεσθαι ἀπειράκις), donde el ἀπειράκις, nótese bien, no debe leerse sin más en el sentido de «un número ilimitado de veces», sino en el sentido de «desmedidas veces»: los elementos, en la propuesta de los antiguos φυσικοί, no son *antes* una cosa y *después* otra, sino que son *ahora* una cosa y *ahora* otra.

¹²⁸ Es importante notar que la ὑποκειμένη ὕλη confiere su carácter «subyacente» a aquello que de ella se compone: la entidad, en el sentido no ya de la ὕλη sino del compuesto, subyace en las privaciones de las que parten sus movimientos, así como en los movimientos mismos, en cuanto tiene a la ὕλη como condición suya. Por esta misma razón, también decimos del compuesto, igual que lo decimos de la ὕλη, que cambia sin consumirse en el cambio, es decir, que cambia «conservándose» (διασωζομένης).

a la vez no sólo como un «de lo que se llega a ser...», sino también como un «de lo que se es...», debe, en efecto, ser motivo de extrañamiento para el intérprete desde su primera toma de contacto con dicha definición, pues ya la coordinación ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται deslinda por sí misma a la ὕλη de un «de donde...» que pudiera ser comprendido reductivamente como el *origen* material del cambio. Ésta no es una mera «ausencia de εἶδος» o «falta de entidad» que el ente tome como punto de partida para *llegar a ser* lo que él mismo *es*, sino que es el anclaje del *ser*-«tal» del ente en la apariencia, y como tal anclaje condiciona el *ser* mismo del ente (su *ser* esto o lo otro) y constituye a éste.

Que esta 4ª acepción de φύσις no puede ser considerada sino como el resultado de un genuino esfuerzo teórico es algo que ha quedado suficientemente argumentado. En la historia de la discusión relativa a los significados teóricos y preteóricos de φύσις en la antigua Grecia, Burnet es el paladín de la interpretación según la cual «los primeros cosmólogos» habrían usado esta palabra reductivamente en el sentido de «materia». A este respecto, hemos de percibir bien hasta qué punto esta interpretación se encuentra condicionada por la propia comprensión aristotélica del pensamiento de los antiguos φυσικοί, a la cual aquélla se atiene rigurosamente sin ser en modo alguno consciente de ello. Desde luego, la comprensión de Aristóteles del pensamiento de los griegos a los que, insertándolos en una tradición unitaria, éste toma como interlocutores suyos, así como su propia autocomprensión como un miembro más de dicha tradición, son en sí mismas consistentes, y de ahí que las «historias de la filosofía» que encontramos en el corpus nos sirvan no sólo para leer a Aristóteles, sino también para acceder al decir de aquellos de los que él mismo se hace preceder. Lejos de tratarlos como un ventrílocuo maneja a sus títeres, Aristóteles presta oídos de forma circunspecta al decir que, de un modo u otro, entra en concurrencia con su pensar. La *comprensión* del decir escuchado no coincide con el *decir* mismo, por supuesto, pero, dado que aquélla es identificable con un esfuerzo hermenéutico sincero y serio, el decir comprendido puede seguir expresándose por el través de su comprensión, y puede por ello seguir siendo una y otra vez comprendido. La escucha, en tal caso, no puede ser descrita como una mera excusa para la disputa y la autoafirmación, sino que constituye un verdadero aprendizaje, y las funciones parciales del «inquirir» y el «responder», ejercidas respectivamente por el que *desea saber* y el que *cree y parece saber*, se convierten en las facetas complementarias de una sola tarea común, de un mismo διαλέγεσθαι.

No hay nada que objetar, así pues, al –inconsciente– empeño de Burnet en abundar, reafirmando, en la interpretación aristotélica del decir de los «primeros cosmólogos», siempre que dicho empeño no pretenda imponer un monopolio hermenéutico en razón del cual desactivara las virtualidades interpretativas que de ese decir cupiera aún extraer. Sin embargo, resulta ininteligible el salto argumental por el que, desde el examen del uso teórico de φύσις en el sentido de «materia», y sin una justificación cabal, Burnet pasa a proponer éste como el significado preteórico de φύσις (1920: 10-11): «*Its original meaning appears to be the “ stuff ” of which anything is made, a meaning which easily passes into that of its “ make-up,” its general character or constitution. Those early cosmologists who were seeking for an “ undying and ageless ” something, would naturally express the idea by saying there was “ one φύσις ” of all things. When that was given up, under the influence of Eleatic criticism, the old word was still used. Empedokles held there were four such primitive stuffs, each with a φύσις of its own, while the Atomists believed in an infinite number, to which they also applied the term*». Burnet (*ib.*: 10) cree poder fundamentar tan grave afirmación, y hasta clausurar toda posible crítica de la misma, recurriendo únicamente a un fragmento de Eurípides, el cual, en cualquier caso, es leído por él a la luz de la influencia que sobre

éste habría ejercido Anaxágoras. Y una vez que su propuesta fue efectivamente puesta en cuestión (*vid. supra* n. 54), Burnet (*ib.*: 363-364) creyó igualmente estar alegando pruebas sólidas del consabido uso de φύσις (de su presunto uso preteórico en el sentido de «materia») sumando al mencionado fragmento un pasaje de Platón y varios de Aristóteles (además del de *Metaph.* V 4, 1014^b16-17, del que ya tratamos al hilo del estudio de la acepción 1ª de φύσις), en los cuales, de hecho, resulta evidente –e incluso el propio Burnet lo observa– que es el acceso teórico al *ser* φύσει acometido por los *early Greek philosophers* lo que está siendo tomado en consideración. Afín a la interpretación de Burnet, y argumentando en contra de un número de autores que la ponen en cuestión, Lovejoy modera no obstante su discurso limitándolo al dominio del uso técnico de φύσις (1909: 376): «as a technical term, and especially in the treatises of the cosmologists, φύσις meant ‘the intrinsic and permanent qualitative constitution of things’ or, more colloquially, ‘what things really are,’ or, –with a slight modification of Burnet’s translation [sc. «the primary and permanent substance»]; cf. *ib.*: 369], –‘the essential character of the primary substance.’»

CAPÍTULO 5

LA QUINTA ACEPCIÓN DE ΦΥΣΙΣ

1014^b36: «La entidad de los entes φύσει» (ἡ τῶν φύσει ὄντων οὐσία)

Como ya hemos tenido ocasión de destacar anteriormente, Aristóteles presenta aquí el significado recto de φύσις, del cual derivan todas las demás acepciones de la palabra como modificaciones suyas: «la que primero y de forma dominante se llama φύσις es la entidad de las cosas que tienen el principio de su movimiento en sí mismas en cuanto tales»¹²⁹. Si la 3ª de las acepciones estudiadas remitía a la entidad de los entes φύσει «en su conjunto» (o lo que es lo mismo, a la causa del *ser* φύσει del ente), la ahora afrontada remite a la del ente φύσει «en particular» (καθ’ ἑκάστων), esto es, a la causa del *ser*-tal del ente φύσει. Esto es en sentido estricto, como hemos podido comprobar paralelamente al estudio de la ὕλη, el εἶδος, es decir, no uno de los εἶδη relativos a la entidad e identificables con *tal* cualidad, *tal* cantidad, *tal* lugar, etc., sino el εἶδος mismo que es la οὐσία. Nosotros hemos descrito esto como lo que «en sí mismo» *es* el ente que «tiene» entidad (al cual, precisamente por tenerla, se lo llama también –sólo que secundariamente– entidad), y hemos argumentado, haciendo pie en los textos, que el *ser*-material de éste, así como, en consecuencia, su *ser*-móvil, están condicionados por el *ser*-complejo que le impone su propio εἶδος. El compuesto es eso mismo, un *compuesto*, porque no es *simplemente* lo que «en sí mismo» *es*, sino que además *es otras* cosas y las *es* «por sí mismo», esto es, por causa de *ser* lo que «en sí mismo» *es*. Es decir, a la entidad no le está dado *ser otras* cosas por *ser* compuesta, sino que es compuesta, y como tal le está dado *ser otras* cosas, porque lo que «en sí mismo» ésta es, su εἶδος, no es nada *aparte* del compuesto al que determina a *ser otras* cosas. El εἶδος no es una cosa que pueda apartarse de las *otras* cosas, sino que el εἶδος consiste en ser αἰτία de la cosa determinada que es el compuesto; consiste, pues, en *ser*-causa de las *otras* cosas que, además de eso *mismo* que es (su εἶδος), al compuesto le está dado *ser* «por sí mismo». Esto equivale a decir que el εἶδος no se da al margen de «la apariencia», sino que constituye justamente una ruptura en el seno de τὸ φαινόμενον: el

¹²⁹ *Metaph.* V 4, 1015^a13-15: ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἡ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά [...].

εἶδος sustrae a la ὕλη que lo recibe de su indeterminada apariencia y así la consuma, *siendo* el ente (el compuesto) esa misma «sustracción».

El *haber* del compuesto, el que lo *haya*, consiste en su *ser* «por sí mismo» *otras* cosas determinadas, es decir, consiste en una *determinada apariencia*. El ente *es* la cosa que es, «tal» cosa la *hay*, apareciendo de FORMA determinada, esto es, sustrayéndose a la indeterminación, diferenciándose de lo que «por sí mismo» *no es*. Así pues, es *diferenciándose* de lo que sólo *aparenta ser*, o lo que es lo mismo, *siendo* lo que «por sí mismo» es, COMO el ente *parece*, y *pone* así *de manifiesto*, lo que «en sí mismo es», su εἶδος. El ente *no es* lo que le está dado ser «habiéndose sustraído», sino *sustrayéndose*, a lo que aparenta ser. Si la «sustracción» del ente a la indeterminación de su apariencia concluyera, si el ente dejara de *parecer* lo que «por sí mismo» *no-es* (el no-ser que le proporciona su ὕλη), por ello mismo dejaría de *ser* las cosas que «por sí mismo» le está dado ser y, en consecuencia, dejaría de *parecer* lo que «en sí mismo» es. Así, el fuego no tendría la «capacidad» de ascender y *estar-arriba*, y por tanto no lo *habría*, si no fuera porque también «le cabe» *estar-abajo*. Siendo el *estar-abajo* del fuego su *aparentar* lo que no-es, esto es, su *parecer* lo que «en sí mismo» *no-es*, ocurre que el fuego *no está-arriba* sino de este preciso MODO: *no-estando-abajo*. Por tanto, al fuego tiene que estarle dado no sólo *estar-arriba*, sino también, aunque ello no le esté dado «por sí mismo» (sino por causa de su ὕλη), *estar-abajo*: tal es la traza, por así decirlo, que el fuego se da para *ser-lo-que-es* (fuego), tal es el MODO que el fuego tiene de *ser*. Que el fuego no tenga la «capacidad» de *ser* las cosas que «por sí mismo» le está dado ser, ni por tanto la «capacidad» de *parecer* lo que «en sí mismo» es, si no es «cabiéndole» a su vez *ser* lo que «por sí mismo» *no-es* (*ser* aquello que específicamente *no-es*), que el *haber* del fuego sea el *haber* de esa misma δύναμις, refleja el requerir de la ὕλη por parte del εἶδος, esto es, el que el εἶδος no sea tal aparte de la ὕλη que lo recibe, así como refleja también el que el ente no sólo *llegue a ser*, sino que además *sea*, *de la ὕλη* lo que «por sí mismo» le está dado ser. En definitiva, si el fuego *no está-arriba* de otro MODO que *no-estando-abajo*, si no *hay* fuego (si el fuego no es las cosas que «por sí mismo» le está dado *ser*) como no sea *diferenciándose* el fuego de lo que él mismo no puede sino *aparentar ser*, es porque justamente en eso consiste el *haber* del fuego, es porque justamente ésa es la causa del *ser-lo-que-es* del fuego, o, simplemente, el MODO de *ser* del fuego, o sea, su determinada-FORMA-de-aparecer, su εἶδος y, en este sentido (en el 5º sentido de la palabra), su φύσις.

Con este razonamiento esperamos haber puesto las bases para la comprensión de los textos de *Metafísica* y *Física* en los que se explica la acepción de φύσις aquí tomada en consideración, pero esperamos también haber puesto de manifiesto en qué sentido la traducción convencional de εἶδος podría ser una versión aprovechable de esta palabra. El εἶδος es el MODO de ser del ente, pero ese «modo» de ser es precisamente una determinada-FORMA-de-aparecer del ente: *no* su «determinada apariencia» (*no* su figura *ni* su configuración, *no* su aspecto, *no* su «forma» física o sensible), sino la *forma* en que se determina su apariencia. Por oposición a su determinada-FORMA-de-aparecer, a la «determinada apariencia» del ente se la llama principalmente μορφή («aspecto»), siendo no obstante σχῆμα («figura») otra denominación para lo mismo (cf. *Ph.* II 1, 193^b8-12). Mientras que el εἶδος designa lo que «en sí mismo» *es* el ente, la μορφή designa el conjunto de las cosas que a éste le está dado *ser* «por sí mismo», las cuales cosas no dejan de estar constituidas ellas mismas por εἶδη, a saber, por «formas» pertenecientes a géneros diversos del de la entidad (como el *estar-arriba*, por ejemplo, es un εἶδος perteneciente a la predicación –al género del ὄν– del lugar, el cual, en cuanto que se predica del fuego «por sí mismo», es el εἶδος de una cosa determinada y no de cualquiera, a saber, es el determinado *estar-arriba* del fuego). Así pues, también la

μορφή es εἶδος; no simplemente porque se constituya de εἶδη, sino porque los εἶδη que el «aspecto» del ente reúne en sí están precisamente *reunidos* en «un aspecto». Los εἶδη que el «aspecto» del ente reúne en sí *son reunidos por* una determinada-FORMA-de-aparecer, a la cual son relativos y por causa de la cual aparecen unificadamente. En cuanto que unificada por el εἶδος, la μορφή se erige en una determinada apariencia, en el «aspecto» *característico* de un ente, en el φαίνεσθαι de una sola cosa y no de cualquiera. En consecuencia, la μορφή es εἶδος por cuanto es su determinada-FORMA-de-aparecer lo que el ente *parece determinadamente*, o sea, lo que la μορφή del ente *pone distintamente de manifiesto*.

Sólo a la vista de esta relación de oposición entre el εἶδος y la μορφή (que es la que hay entre el MODO de ser del ente, por un lado, y su *determinada apariencia*, por otro, relación de oposición por la cual éste *es lo que es apareciendo determinadamente* e instituyendo así una ruptura en la *apariencia*) se hace comprensible la necesidad de especificar la «forma» correspondiente a la entidad como τὸ κατὰ τὸν λόγον εἶδος («la forma discernible» o «la forma aparente al discernimiento»), es decir, la necesidad de especificarla *frente a* la μορφή, la cual, según lo dicho, debe ser identificada por su lado con «la forma sensible» o «la forma aparente a la sensación» (digamos: τὸ κατὰ τὴν αἴσθησιν εἶδος)¹³⁰. Tal necesidad es constatable en el pasaje de *Ph. II 1* paralelo al de *Metaph. V 4* aquí estudiado, donde llama la atención, a este respecto, el hecho de que no aparezca la palabra οὐσία. En lugar de ésta, en dicho pasaje se emplea la conjunción del εἶδος (es decir, del κατὰ τὸν λόγον εἶδος) y la μορφή, conjunción ésta que, en todo caso, como observaremos, también viene a reemplazar a οὐσία en *Metaph. V 4* (cf. 1015^a5). De este modo, a la hora de definir la φύσις conforme a su 5ª acepción, en la *Física*, en lugar de aludirse a «la entidad de los entes φύσει», se presenta la siguiente fórmula: «el aspecto [= la apariencia determinada] y la forma discernible [= la determinada-FORMA-de-aparecer]» de las cosas que tienen en sí mismas el principio de su movimiento y su cambio.

Ph. II 1, 193^a30-193^b3 ἄλλον δὲ τρόπον [*sc.* οὕτως ἢ φύσις λέγεται,] ἡ μορφή | καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον [*sc.* τῶν ἐχόντων ἐν αὐτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ μεταβολῆς]. ὥσπερ γὰρ τέχνη λέγεται | τὸ κατὰ τέχνην καὶ τὸ τεχνικόν, οὕτω καὶ φύσις τὸ κατὰ | φύσιν καὶ τὸ φυσικόν, οὕτε δὲ ἐκεῖ πω φαῖμεν ἂν | ἔχειν κατὰ τὴν τέχνην οὐδέν, εἰ δυνάμει μόνον ἐστὶ κλίνη, μή | πω δ' ἔχει τὸ εἶδος τῆς κλίνης, οὐδ' εἶναι τέχνην, οὐτ' ἐν | τοῖς φύσει συνισταμένοις: τὸ γὰρ δυνάμει σὰρξ ἢ ὅστων οὕτ' | ἔχει πω τὴν ἑαυτοῦ φύσιν, πρὶν ἂν λάβῃ τὸ εἶδος τὸ κατὰ | τὸν λόγον, ᾧ ὀριζόμενοι λέγομεν τί ἐστὶ σὰρξ ἢ ὅστων, οὕτε | φύσει ἐστίν.

Como vemos, en la *Física* la 5ª acepción de la φύσις es reformulada desde el principio para hacerla incluir el «aspecto» del ente φύσει junto a su entidad. Pues bien, lo que esta reformulación del significado principal de φύσις deja traslucir es que la consideración del σύνθετον como la articulación de un εἶδος y una μορφή, así como la ulterior identificación de la entidad con el εἶδος, no refleja la actitud natural y desprevenida con la que el ente es de entrada abordado por el hombre, sino que es el resultado de una tematización de τὸ ὄν, esto es, el resultado de un cuestionamiento en razón del cual «el ser» del ente (el que *haya* ente, el que el ente *sea* lo que le está dado ser) es abordado temáticamente. Es precisamente el acceso natural y desprevenido al ente φύσει, así como el uso de φύσις según su 5ª acepción a él adecuado —el uso

¹³⁰ Esta especificación nos obliga de hecho a corregirnos a nosotros mismos: no es que el εἶδος sea inaparente, como hemos expresado anteriormente, es que φαίνεται κατὰ τὸν λόγον, y no κατὰ τὴν αἴσθησιν —que es como aparece el compuesto—.

ordinario de la palabra, pues–, lo que Aristóteles presupone en nuestro texto y lo que toma inicialmente en consideración, convirtiéndose en consecuencia la explicación de dicha acepción de φύσις en *un cuestionamiento del uso ordinario de φύσις en el sentido de «entidad»* (cuestionamiento del cual forma parte ya, como un grado cero suyo, la propia reformulación señalada, en la medida en que ésta –a diferencia de la fórmula básica de *Metaph.* V 4– no es neutral)¹³¹. Ya hemos estudiado más arriba (*vid.* 1ª Parte, cap. 4) la distinción que en la propia *Física*, unas líneas antes de las que ocupa el texto ahora considerado, se establece entre la φύσις, por un lado, y el φύσιν ἔχον, el φύσει ὄν y el κατὰ φύσιν ὄν por otro lado. Ahora comprendemos que esta distinción no constituye una mera delimitación de los términos técnicos aplicables a los elementos resultantes del análisis del ente φύσει, sino que de hecho constituye una *corrección* del uso ordinario de φύσις en el sentido de οὐσία: del mismo modo que es gruesamente como se llama «entidad» al compuesto (pues en sentido estricto la entidad es el εἶδος del compuesto), también gruesamente, de forma irresuelta, se llama φύσις al φύσιν ἔχον, el cual propiamente es «por φύσις y conforme a la φύσις». Por otra parte, puesto que este uso irresuelto de φύσις deriva del uso irresuelto de οὐσία, el mismo afecta igualmente a la τέχνη, quedando en este punto los entes φύσει asimilados a los entes artificiales. De ahí que el cuestionamiento en el que consiste la explicación aristotélica de la 5ª acepción de φύσις, como se verá, pueda avenirse a recurrir igualmente a estos últimos.

Pero preguntémonos, antes de continuar, en qué consiste eso a lo que hemos llamado «el acceso natural y desprevenido al ente φύσει». De acuerdo con dicho acceso, conforme a él, el hablante medio, como hemos sugerido, no llama «entidad» al εἶδος por oposición a la μορφή. Y esto es así, sencillamente, porque *no discierne* en el ente algo que éste *sea* «en sí mismo» a diferencia de lo que «por sí mismo» le está dado *ser*. El hombre que aborda confiada y desprevenidamente el ente no capta en él la complejidad de su *ser*-tal, complejidad en razón de la cual éste *no es simplemente* lo que es, sino que, poseyendo un cierto MODO de ser, sólo de cierto MODO *es* lo que es. En la consideración ordinaria del ente, así pues, la determinada-FORMA-de-aparecer de éste no se da *separada* de su determinada apariencia, sino que aquélla yace reducida a ésta. Por consiguiente, no es técnicamente, sino *comúnmente*, como «el aspecto y la forma discernible» recibe el nombre de φύσις en el sentido de la «entidad de los entes φύσει». Por lo que respecta a la conjunción καί empleada –como por ejemplo se hace en la l. 31– para coordinar el εἶδος «y» la μορφή, debe observarse, a la luz de lo que se acaba de decir, que la misma sólo ostenta un valor copulativo leída desde el punto de vista del análisis aristotélico, mientras que desde el punto de vista de lo que en ese análisis está presupuesto, a saber, desde el punto de vista del uso preteórico de φύσις en el sentido de la «entidad de los entes φύσει», dicha conjunción tiene un valor puramente epexegetico. Y con todo, incluso leyendo epexegeticamente ese καί, debe notarse que la descripción de la entidad como «el aspecto y la forma discernible» no es de suyo acrítica, sino que

¹³¹ Ross percibe cómo en el pasaje analizado se entrevera un empleo impropio de φύσις (y de τέχνη) con el uso estrictamente aristotélico de la palabra, pero no capta que la explicación que en él consta se configura en sí misma como una crítica de aquel empleo. De este modo, interpretando erróneamente dicha explicación (con el paralelismo que en ella se establece entre el empleo –ordinario– de τέχνη en el sentido de «entidad» y el correspondiente de φύσις) como un argumento por analogía sobre el que se apoyara la definición de la φύσις expuesta, comprende a su vez aquella mezcla de empleos de φύσις (y de τέχνη) como una accesoria complicación de tal argumento (1955a: 503-504): «*This argument is in essence an argument by analogy from art to nature ; as the element of art in a thing is identified not with its bare matter but with the form imposed on this, so nature is to be identified not with matter but with form. But the argument is complicated by a reference to a concrete sense of τέχνη, in which it means a work of art [...], and to a corresponding concrete use of φύσις, in which it means a natural object of a certain kind.*»

la misma refleja ya una interpretación, por parte de Aristóteles, de la precomprensión griega de la οὐσία: desde la perspectiva preteórica, el griego no discierne *aquello en lo que consiste* el haber del ente del *haber* mismo del ente, no distingue, en el seno de τὸ ὄν, el *ser-lo-que-es* del ente, su *ser-tal*, con respecto a la causa de que lo *sea*, sino que afronta indistintamente esto *con* aquello y, en consecuencia, identifica globalmente la entidad con el *ser-tal* del ente.

Sólo tomando conciencia de que la definición ἡ μορφή καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον —con la cual Aristóteles alude aristotélicamente a la *precomprensión* de la «entidad» en Grecia— es en el texto aquí analizado el presupuesto del que Aristóteles parte y el cual procede a poner en cuestión, y de que la *comprensión* del εἶδος como la «entidad» en sentido estricto es a su vez lo que sucede al cuestionamiento de dicho presupuesto, cabe captar la fuerza causal, o más bien de certeza, del γάρ de la l. 31, así como la fuerza adversativa del δέ de la l. 33: «de otra manera <se llama φύσις> al aspecto y la forma discernible [*sc.* de las cosas que tienen en sí mismas el principio de su movimiento y su cambio]. *En efecto*, de la misma manera que se llama arte a lo que es conforme al arte y a lo artístico, así también φύσις a lo que es conforme a la φύσις y a lo físico. *Pero*, tocante a lo primero, en absoluto diríamos que es algo conforme al arte, ni que es arte, si sólo posiblemente es un diván pero en absoluto tiene la FORMA del diván, ni tampoco tocante a las cosas que están constituidas por φύσις, porque lo que es posiblemente carne, o <lo que es posiblemente> hueso, no tiene en absoluto su propia φύσις, ni es por φύσις, mientras no alcance su forma discernible, con la cual, definiéndolos, decimos qué es carne o hueso.»

Si preguntamos a *cualquiera* que esté familiarizado con tales cosas (es decir, no a Tales, ni a Antifonte, ni a Platón, que, en un grado u otro, *saben* lo que *son* las cosas y no están meramente familiarizados con ellas) «qué es» el diván, o la carne, o el hueso, la respuesta que obtenemos viene a ser ante todo una enumeración de cualidades, cantidades, lugares, etc., en razón de la cual, sin duda, nos es dado *diferenciar* el diván, la carne o el hueso frente a las demás cosas que no son un diván, un hueso o carne. El diván, se nos dirá, es un mueble que consta de tales partes, ostenta tales cualidades, es de tal tamaño, se coloca de tal manera en tal estancia de la casa, y al cual se da tal uso. Pero así el respondiente no dice *definidamente* «qué es» el diván, sino que dice reductivamente el *ser-lo-que-es* de éste, o sea, dice ante todo el *ser-diván*. No se trata, pues, de que al respondiente no le quepa enumerar, entre las cosas que al diván le está dado *ser*, su «forma discernible»; al respondiente, por el contrario, le está perfectamente dado aducir el MODO de ser del diván. Se trata de que éste expondrá *ante todo* la «forma sensible» del diván, de modo que, si aduce su εἶδος (incluso si, por ventura, esto fuera lo único que adujera), en el decir del respondiente éste no quedará en ningún caso discernido frente a su μορφή, sino asimilado a ella. Si el respondiente asimila el εἶδος del diván a su «forma sensible» es porque, de hecho, y como ya hemos argumentado, el εἶδος no es «separable» (χωριστόν) de ésta como no sea «desde la perspectiva del discernimiento» (κατὰ τὸν λόγον)¹³², siendo así que, en la respuesta de aquél, el εἶδος aparecería en todo caso como una forma discernible que, no obstante, no está efectivamente discernida de la μορφή, sino tomada conjuntamente con ella como un elemento más de la misma. Así, en el decir común la entidad del diván yace reducida al *haber* del diván; su determinada-FORMA-de-aparecer, a su determinada apariencia. Y entonces, puesto que la entidad del ente artificial es la τέχνη a la que éste debe su *ser-tal* (su *ser-diván*, por ejemplo), podemos decir que para el hablante medio la τέχνη es irresueltamente «el aspecto y la forma discernible» (ἡ μορφή καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν

¹³² Ph. II 1, 193^b3-5: ὥστε ἄλλον τρόπον ἢ φύσις ἂν εἴη τῶν ἔχόντων ἐν αὐτοῖς κινήσεως ἀρχὴν ἢ μορφή καὶ τὸ εἶδος, οὐ χωριστὸν ὃν ἄλλ' ἢ κατὰ τὸν λόγον.

λόγον) del ente artificial; podemos decir, en último término, que el hablante medio llama reductivamente τέχνη al τέχνη ὄν, esto es, a lo que *en sentido estricto* no es «arte» sino «conforme al arte» (κατὰ τέχνην) y «artístico» (τεχνικόν). Y lo mismo diremos, análogamente, con respecto a la φύσις: puesto que la entidad del ente φύσει es la φύσις a la que éste debe su *ser*-tal (su *ser*-carne o su *ser*-hueso, por ejemplo), podemos decir que para el hablante medio la φύσις es irresueltamente «el aspecto y la forma discernible» del ente φύσει; podemos decir, en último término, que el hablante medio llama reductivamente φύσις al φύσει ὄν, esto es, a lo que *en sentido estricto* no es φύσις sino «conforme a la φύσις» (κατὰ φύσιν) y «físico» (φυσικόν).

Ahora bien, esta explicación supone por sí misma una corrección del decir ordinario, y supone por ello mismo una perspectiva discerniente, desde la cual ese decir puede ser puesto en cuestión. Tal cuestionamiento se explicita de hecho en la consignación del dato contrastable según el cual *nadie* diría de un «diván» que está hecho «conforme al arte», ni identificaría en consecuencia su entidad con el «arte», si éste careciera del εἶδος del *ser*-diván. Pues, ciertamente, incluso careciendo de su εἶδος podría un «diván» reunir muchas de las características que forman parte del *ser*-diván; incluso careciendo de su determinada-FORMA-de-aparecer, bien puede un «diván» *parecer* con alguna *determinación* lo que es, a saber, un diván. Por eso la descripción de la entidad de éste que ofrece el hablante común cuando se le pregunta «qué es» el diván (un mueble que consta de tales partes, ostenta tales cualidades, es de tal tamaño, etc.) le cuadra tanto al buen diván como también, en buena medida, al mediocre, esto es, al que, careciendo del acabado que sólo el oficio del carpintero podría conferirle, por ello mismo sólo δυνάμει es un diván. Y a pesar de todo, ese mismo hablante, el hablante medio, no estaría en absoluto dispuesto a admitir, si tal cosa se le sugiriera, que el diván mediocre deba su *ser*-diván al arte, lo cual comporta un reconocimiento tácito, por parte del propio hablante, de la irreducibilidad de la entidad del ὄν (del τέχνη como del φύσει, dado que el mismo razonamiento vale para éste) a su μορφή. Que este reconocimiento sea tácito significa que ya en el decir ordinario está implícito el discernimiento del εἶδος frente a la μορφή, es decir, que ya en el decir ordinario puede aparecer la «forma discernible» del ente, sólo que no efectivamente discernida de su «forma sensible»¹³³. De todo lo cual se deduce, en fin, que la φύσις en el sentido de la entidad es propiamente el –κατὰ τὸν λόγον– εἶδος del ente φύσει.

Puesto que el *ser*-complejo del ente (su *no ser simplemente*, sino *apareciendo*, lo que es) se resuelve en la «composición» (σύνθεσις) del εἶδος con la ὕλη por éste requerida, el cuestionamiento de la reducibilidad del εἶδος a la μορφή se traduce en un cuestionamiento de la reducibilidad de aquél al «compuesto». En efecto, la gruesa identificación, en el lenguaje común, de la entidad con la determinada apariencia del ente, la cual se deduce del hecho de que el griego medio expresa *indiferenciadamente*

¹³³ En *ib.* 8-12 ofrece Aristóteles un argumento de la irreducibilidad de la entidad del φύσει ὄν a su ὕλη (no ya a su «forma sensible» o al compuesto): ἐτι γίνεταί ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐ κλίνη ἐκ κλίνης· διὸ καὶ φασιν οὐ τὸ σχῆμα εἶναι τὴν φύσιν ἀλλὰ τὸ ξύλον, ὅτι γένοίτ' ἄν, εἰ βλαστάνοι, οὐ κλίνη ἀλλὰ ξύλον. εἰ δ' ἄρα τοῦτο φύσις, καὶ ἡ μορφή φύσις· γίνεταί γάρ ἐξ ἀνθρώπου ἄνθρωπος. Si aquí la μορφή no aparece conjuntada con el εἶδος es precisamente porque la reducción de la entidad a la ὕλη –tal como por ejemplo hemos visto que la plantea Antifonte– en este paso enfrentada supone la eliminación del εἶδος y la consecuente asunción de la «forma sensible» como una indeterminada apariencia del ente: si, atendiendo al hecho de que de una cama se origina no otra cama sino madera, afirmamos que la φύσις de la cama es el material del que fue producida, y que, por tanto, las cosas que a ésta le está dado ser (su «figura», su «aspecto») no las *es* «por sí misma», entonces, atendiendo al hecho de que de un hombre sí se origina otro hombre, habremos de asumir, conforme a lo que de hecho se reconoce ordinariamente (por más que el reconocimiento ordinario del ente φύσει no suponga un reconocimiento *definido* de su entidad), que además de la ὕλη también la μορφή constituye la entidad del ente φύσει, y en ese sentido, su φύσις.

(no definidamente) el *ser-lo-que-es* del ente, equivale a la gruesa identificación de la entidad con el *ser-tal* del ente. Tal identificación –así como el allanamiento del MODO de ser de la cosa que ésta presupone– comporta a su vez la precomprensión, por parte del hablante ordinario, de la οὐσία en el sentido del σύνθετον, precomprensión en razón de la cual podemos decir que dicho hablante llama φύσις al φύσει ὄν.

Metaph. V 4, 1014^b36

[...] οἷον οἱ λέγοντες

1015^a τὴν φύσιν εἶναι τὴν πρώτην σύνθεσιν, ἣ ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς λέγει ὅτι “φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἐόντων, | ἀλλὰ μόνον μῖξις τε διάλλαξις τε μίγντων | ἔστι, φύσις δ’ ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν”. διὸ καὶ ὅσα φύσει ἔστιν ἢ γίγνεται, ἤδη ὑπάρχοντος ἐξ οὗ πέφυκε γίγνεσθαι ἢ εἶναι, οὕτω φαμέν

5 τὴν φύσιν ἔχειν ἐὰν μὴ ἔχη τὸ εἶδος καὶ τὴν μορφήν. φύσει μὲν οὖν τὸ ἐξ ἀμφοτέρων τούτων ἐστίν, οἷον τὰ ζῷα καὶ τὰ μόρια αὐτῶν· φύσις δὲ ἢ τε πρώτη ὕλη [...]

10 [...] καὶ τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία· τοῦτο δ’ ἐστὶ τὸ τέλος τῆς γενέσεως.

A la luz de la exposición previa, hemos entender que «los que dicen que la φύσις es la composición primera» (ll. 36-37) no son sino el común de los hablantes. En cuanto a Empédocles, éste es aquí invocado por cuanto, en los versos citados, él mismo tematiza –como lo hace el propio Aristóteles– el empleo corriente de φύσις en el sentido de la entidad. También aquél, de cierto, ha reparado en que los hombres llaman φύσις a la «composición» de ciertos elementos materiales con un εἶδος, y, reparando en tal empleo común de la palabra, también él se ha detenido a discutirlo. Esto, que Empédocles se haya extrañado del *ser-φύσει* del ente y, parándose a inquirir *qué es* eso, por ello mismo haya sometido a crítica la comprensión común de la φύσις, es justamente lo que le hace merecedor del título de φυσικός. Sin embargo, su análisis difiere del de Aristóteles: aquél, en efecto, no matiza, corrigiéndolo, el uso ordinario de φύσις, sino que niega su consistencia como tal. Es decir, Empédocles rechaza la significatividad de la palabra φύσις, empleada por los hombres para designar una σύνθεσις, y rechaza en consecuencia el *haber* del φύσει ὄν: en términos aristotélicos, «no hay φύσις alguna de las cosas que hay, sino sólo mezcla», significa: «no hay composición de εἶδος alguno con la ὕλη de las cosas que hay, sino sólo mezcla de ὕλαι [= στοιχεῖα] diversas», oponiéndose la comprensión del φύσει ὄν como una μῖξις a su comprensión como un σύνθετον.

Así pues, en el texto de *Metafísica* no es exactamente la precomprensión de la φύσις como la conjunción del εἶδος con la μορφή lo que se da por supuesto, sino que es directamente la identificación de aquella con el compuesto lo que se toma en consideración y se procede a cuestionar¹³⁴. Y también en este caso, por lo demás, debe comprenderse la reformulación de la οὐσία del ente φύσει como una σύνθεσις como una interpretación aristotélica (un grado cero del cuestionamiento) de dicha precomprensión de la φύσις. La explicitación de la crítica del uso ordinario de φύσις en el sentido de entidad se caracteriza en este caso, en coherencia con todo lo dicho, por fijar al φύσει ὄν como la articulación, no del εἶδος y la μορφή, sino del εἶδος y la ὕλη.

A la ὕλη se la llama φύσις, según la 4^a acepción de esta palabra, porque, confiriéndole al ente su *ser-aparente*, ésta es la causa de que el φύσει ὄν sea δυνάμει las

¹³⁴ No obstante, cf. también *Ph.* II 1, 193^b5-6, donde se adopta este mismo planteamiento. En referencia al texto de *Metaph.* V 4, dice Tricot (1981: I, 256): «Le terme οὐσία semble avoir, l. 36, le sens de composé originaire de matière et de forme, avant sa différenciation en matière et en forme, ainsi que l’indique 1015 a 6 et ss.». Tal interpretación indica por sí sola que no se han captado los diferentes niveles de los que el texto consta.

cosas que «por sí mismo» le está dado *ser* (cf. l. 9). De hecho, «disponiendo ya [*sc.* cuantas cosas *son o se originan* por φύσις] de aquello *de lo que* <éstas>, en razón de su φύσις, *se originan o son*» (ἤδη ὑπάρχοντος ἐξ οὗ πέφυκε γίγνεσθαι ἢ εἶναι; ll. 3-4), y por más que su propia γένεσις no esté *acabada* (por más, pues, que no sean aún sino δυνάμει lo que «en sí mismas» son), a dichas cosas les está dado por ello mismo parecer, con mayor o menor determinación, pero con cierta determinación en cualquier caso, *lo que son*, esto es, su *ser-tal* o su *ser-cual*. Y con todo, «en absoluto decimos que posean su φύσις mientras no poseen su forma y su aspecto» (ll. 4-5). Así pues, el compuesto (de εἶδος y ὕλη) –los animales y sus partes, o el hombre (ilustración esta última aducida en *Ph.* II 1, 193^b6), por ejemplo– no es propiamente φύσις, sino que *es* φύσει. En sentido estricto, la φύσις (en el sentido de la «entidad») es el εἶδος del ente φύσει; no exactamente su μορφή, sino «el εἶδος que es la οὐσία» (τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία). Pues es la consecución de tal εἶδος lo que marca justamente «el final» o «el acabamiento de la originación» (τὸ τέλος τῆς γενέσεως; cf. ll. 6-7, 10-11).

Este 5º sentido de φύσις registrado por Aristóteles coincide con algunos de los significados generalmente aceptados para dicha palabra. Ya al inicio de la discusión de su 1ª acepción pudimos observar que Beardslee considera el uso de φύσις en el sentido de «carácter» o «cualidades» (tanto de una persona como de una cosa) como el «uso predominante de la palabra» en la literatura griega, resultando evidente que tal significado cuadra perfectamente con la interpretación de la μορφή en Aristóteles por nosotros expuesta. En la misma línea, LSJ recoge «la forma o constitución natural de una persona o cosa *como resultado del crecimiento*» como uno de los significados de φύσις, llegando incluso a especificarlo en un par de sentidos que parecerían corresponderse, respectivamente, con el εἶδος y la μορφή tal como Aristóteles –conforme a nuestra lectura– los distingue: «naturaleza, constitución», por un lado, y «forma externa, apariencia», por otro (cf. *s. v.* II). De acuerdo con nuestra propia interpretación, no obstante, esta diferenciación no estaría justificada desde la perspectiva del uso ordinario de φύσις. La misma, por otro lado, no parece deberse en este caso a una lectura demasiado culta, ya mediada por el estudio de la filosofía aristotélica, de los pasajes de la literatura griega en los que se funda la especificación de ambos sentidos. Si en unos pasajes y autores la φύσις se interpreta como la «naturaleza» de una cosa, y en otros como la «apariencia», es precisamente porque el lector moderno no precomprende ya el *ser-lo-que-es* del ente como una ruptura interna a la apariencia: para el griego no *hay* ente si no es *pareciendo* el ente lo que es, mientras que, para nosotros, el *aparecer* del ente es indeterminado, no expresa definidamente el *ser-lo-que-es* del ente y cae por tanto del lado de su puro *aparentar-lo-que-no-es*, debiendo en consecuencia ser considerado con toda reserva.

Esto puede aclararse estudiando el primer registro conservado de φύσις, el cual resulta ser la sola aparición de la palabra en Homero.

Odisea X, 302-306 ὥς ἄρα φωνήσας πόρε φάρμακον ἀργεῖφόντης | ἐκ γαίης ἐρύσας, καὶ μοι
φύσιν αὐτοῦ ἐδειξε. | ῥίζη μὲν μέλαν ἔσκε, γάλακτι δὲ εἴκελον ἄνθος· | μῶλυ
δὲ μιν καλέουσι θεοί· χαλεπὸν δὲ τ' ὀρύσσειν | ἀνδράσι γε θνητοῖσι· θεοὶ δὲ
τε πάντα δύνανται.

Es cierto que, más que Hermes y Odiseo, este pasaje lo protagoniza en cierto modo una planta. Pero debe llamar nuestra atención el hecho de que el φυτόν en cuestión no sea mencionado por sí mismo. No es por un φυτόν por lo que Hermes y Odiseo se ven concernidos, sino por una «droga». No es de una planta, sino de un φάρμακον de lo que Hermes provee a Odiseo. Hermes suministra a Odiseo una droga *desarraigando* una planta de la tierra. Desarraigada de la tierra, la planta es *sus-traída* a

su εἶδος, deviniendo así en algo que ya no es una planta, sino el material *del que es* (del que se produce) una droga. En el desarraigo de la planta, y en el hecho de que éste sea dificultoso para los hombres, se sugiere tanto la τέχνη mediante la cual se elabora la droga como la *ex-tracción*, a partir de la planta, del material a ser cocinado. Los hombres, en efecto, no disponen de entrada de una MANERA de neutralizar cierto brebaje de Circe, sino que han de buscarla o, si el *pro-cedimiento* ya está instituido, deben aprenderlo. Tal pro-cedimiento es tal vez describible del siguiente modo: primero hay que hacerse con la planta μῶλυ; después hay que cortar algunas de sus partes y apartar las demás; luego, poner aquéllas a hervir en agua; a continuación..., etc. Pero son los dioses quienes primeramente proveen a los hombres de los pro-cedimientos en razón de los cuales viven y *son* lo que son (hombres). Aquí asistimos, así pues, a la institución de una τέχνη, de la cual Hermes es el patrón. La τέχνη presupone la sustracción de un φύσει ὄν a su εἶδος, la cual se identifica con la extracción de una ὕλη a partir de un φύσει ὄν. La τέχνη, en cuanto que el εἶδος recibido por el ente φύσει y por el cual éste es precisamente sustraído a su *ser*-φύσει, consume al ente φύσει, lo lleva a *cabo*, le da *acabamiento*. Pero si cierto φυτόν vale y es apto como materia de cierta droga, es porque él mismo tiene un MODO de ser, y quien *de él pro-cede* a elaborar un φάρμακον debe estar familiarizado con él. Del saber del φάρμακον, de la τέχνη, forma parte el saber de los materiales *de los que es* el φάρμακον; entiéndase: el saber de los materiales *hasta donde hace falta* para la elaboración del φάρμακον. El τεχνίτης ha de ser capaz de distinguir definidamente –en alguna medida– el φύσει ὄν del que parte su ποίησις. Hermes, en consecuencia, ha de empezar por «enseñarle» a Odiseo «qué es», considerada como una entidad ella misma, es decir, en cuanto que φυτόν, la ὕλη que subyace en el φάρμακον: la φύσις de la droga en cuestión, señala Hermes, es su *ser*-de raíz-negra y su *ser*-de flor-lechosa. Es, así pues, la μορφή de la planta (su «forma sensible») lo que se aduce como su φύσις, pero también el compuesto, esto es, el *ser*-tal de la planta: su *ser*-μῶλυ. En esa φύσις, en lo «enseñado», se incluye igualmente, como algo presupuesto y previamente explicitado, la eficacia de la droga contra el hechizo de Circe. Esto cae ya del lado del εἶδος, no del de la μορφή. Pero, en primer lugar, ese εἶδος no es ya el de la planta, sino que remite a la τέχνη por causa de la cual *hay* φάρμακον; y, en segundo lugar, el mismo no es en ningún caso discernido de la μορφή de la planta (considerada en cuanto que droga), sino que está presupuesto en ella y yace por tanto reducido a ella, a la cual se considera indistintamente la φύσις de la planta¹³⁵. Esta lectura, desarrollada evidentemente sobre la base de los análisis aristotélicos estudiados, nos permite observar, por un lado, que en la mirada del griego el φύσει ὄν está configurado, no ya como la «entidad» del τέχνη ὄν, pero sí como su ὕλη, esto es, como aquello cuyo *acabamiento* o τέλος reside en la actividad humana; y, por otro lado, que en el lenguaje corriente la entidad es la conjunción del εἶδος y la μορφή, o del εἶδος y la ὕλη. Las distinciones que nosotros hemos hecho fundándonos en el decir aristotélico, ciertamente, no pertenecen al texto: ahí τὸ μῶλυ es ambiguamente una

¹³⁵ Cf. Martínez Marzosa (1990: 88): «Dado que el texto dice φύσιν αὐτοῦ y el pronombre αὐτό se refiere a φάρμακον, lo más inmediato sería pensar simplemente que por φύσις se entienda aquí la virtud o capacidad que la planta tiene (virtud oculta y que, por lo tanto, tiene que ser mostrada) de contrarrestar la capacidad que a su vez tiene el brebaje que Circe ofrecerá a Ulises. Y esto es, ciertamente, uno de los aspectos de la cuestión. Sin embargo, a φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε siguen unas palabras que no pueden sino ser una presentación más desarrollada de lo que Ulises (que es quien está hablando) dice que Hermes le mostró, o sea: de la φύσις de la planta: || «era negra en cuanto a la raíz, pero la flor era como leche; los dioses la llaman μῶλυ». || Esto, a saber: una figura y quizá un nombre, es la φύσις de la cosa en cuestión. Ciertamente que [...] no es cualquier conjunto de caracteres al que hoy pudiésemos llamar «apariencia», sino precisamente aquello que tiene que ver a la vez con *construcción o estructura* y con *crecimiento o madurez*.»

planta y una droga, y la φύσις es ambigüamente la de ambas cosas, así como es indefinidamente el *ser-de-raíz-negra* de τὸ μῶλυ, su *ser-de-flor-lechosa*, y el *ser-neutralizador-del-brebaje-de-Circe* del φάρμακον. Mas esto no habla sino en favor de nuestra interpretación de la explicación de Aristóteles de la 5ª acepción de φύσις, interpretación según la cual en dicha explicación se presupone un uso preteórico de φύσις en el sentido de entidad conforme al cual ésta no coincidiría discernidamente con el εἶδος.

En cuanto a lo dicho sobre la precomprensión del φύσει ὄν como la ὕλη del τέχνη ὄν, a la cual se debería la ambigüedad con la que en el pasaje de Homero la φύσις designa tanto el MODO de ser de una droga como el de una planta, debe notarse que esto es algo a lo que ya apuntaban las citas de Beardslee y del diccionario LSJ. Pues ya éstos destacaban que, en el sentido de «carácter», «cualidades», «forma o constitución natural», φύσις se dice en relación *a las personas y a las cosas*, no restringiéndose en absoluto su uso a un género particular del «ser», por ejemplo, al de lo que nosotros llamaríamos «la naturaleza» (cf. Martínez Marzoa, 1990: 89-90). Pero también es algo a lo que, de forma más radical, apuntaba el propio Aristóteles más arriba (*vid.* 1ª Parte, cap. 4) al sugerir un uso originario –derivado pero no restringido– de φύσις de acuerdo con el cual tal denominación abarcaría tanto a la ὕλη del ente φύσει como a la del ente artificial. Parece, así pues, que si en el griego antiguo corriente la φύσις designaba «principal y predominantemente» la entidad del φύσει ὄν (precomprendida en el sentido del compuesto), «originariamente» designaba, por el contrario, la entidad del ente en general.

CAPÍTULO 6

LA SEXTA ACEPCIÓN DE ΦΥΣΙΣ

1015^a12: «Toda entidad» (πᾶσα οὐσία)

No restringidamente, sino «ya por un desplazamiento del significado y latamente» (μεταφορᾷ δ' ἤδη καὶ ὅλως), se dice φύσις de la entidad de todos los entes –de la de cualquiera, y no sólo de la de los entes φύσει– «a causa de ésta [*sc.* la φύσις que se dice en el sentido de la entidad de los entes φύσει], porque también la φύσις es una entidad» (διὰ ταύτην, ὅτι καὶ ἡ φύσις οὐσία τίς ἐστιν; cf. *Metaph.* V 4, 1015^a11-13). Al igual que las cuatro primeras acepciones, también esta última debe ser justificada, y, como vemos, de hecho se justifica, en relación a la acepción principal, es decir, atendiendo al modo en que la misma deriva de ésta y describiéndola, en consecuencia, como una modificación suya. En la medida en que las múltiples maneras de decirse la φύσις recogidas en *Metaph.* V 4 son todas ellas relativas a una dominante (aquella según la cual φύσις se dice en el sentido de la οὐσία de los entes φύσει), podemos decir que éstas, por más que múltiples, no son maneras homónimas de decirse la φύσις; o sea, podemos decir: ἡ φύσις λέγεται πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως. Sin embargo, mientras que los anteriores usos consignados se restringían al dominio del φύσει ὄν y eran por tanto usos estrictos de φύσις, la 6ª acepción saca a colación un uso no delimitado de la palabra. En cuanto que no restringido, éste debe ser considerado el uso originario de φύσις, siendo así que, si éste halla su justificación lógica en el uso principal de φύσις, el uso principal, por su lado, ha de tener su origen, a su vez, en el mencionado uso no restringido. En efecto, por más que al griego arcaico le pase desapercibida la diferencia entre el φύσει ὄν y el τέχνη ὄν, dicha diferencia está implícita en su lengua por cuanto, si bien éste llama indistintamente φύσις a la entidad

de ambos tipos de entes (precomprendida en el sentido del compuesto), lo que no ocurre es que, a la inversa, el mismo llame τέχνη a la entidad de los entes φύσει. Es en esta asimetría en lo que consiste el carácter cuestionable del uso no restringido de φύσις (cuestionabilidad que, según lo dicho, lejos de ser arbitraria pertenece a la propia palabra φύσις), y es tal asimetría, por consiguiente, lo que avala la solidez del efectivo cuestionamiento de dicho uso.

Como, al menos en parte, hemos ido viendo a lo largo de esta primera parte de nuestro trabajo, el cuestionamiento del uso no restringido de φύσις se abre paso gradualmente a lo largo de la Grecia arcaica y clásica. Si, asumiendo la consistencia fenomenológica del pensamiento aristotélico, reconocemos en la palabra φύσις una reinterpretación griega del significado de la palabra οὐσία (es decir, del significado de aquella palabra con la que se responde en general a la pregunta que inquiere «qué es» el haber del ente, «qué es» que el ente sea), entonces hemos de asumir también que el cuestionamiento del uso no restringido de φύσις constituye uno de los aspectos de la consumación del fenómeno «Grecia». Dicho aspecto se explicita, y por ello se pone especialmente de manifiesto, en lo que solemos llamar «la historia de la filosofía griega», la cual, en tal caso, puede ser descrita significativamente como el dilatado y sostenido cuestionamiento de la φύσις. De acuerdo con dicho cuestionamiento, la pregunta por la causa del ser-lo-que-es del ente planteada por los «filósofos» griegos se habría concretado, de principio a fin, en una pregunta por la causa del ser-φύσει del ente. Este cuestionamiento, que, repitámoslo, no es sino el cuestionamiento por mor del cual se inquiere «qué es», para el ente y en el horizonte de Grecia, ser-lo-que-es, alcanza a ser consumado por Aristóteles. La consumación del cuestionamiento del uso no restringido de φύσις es un aspecto de la consumación histórica de la Grecia clásica (y un giro hacia lo que damos en llamar la época helenística) por cuanto, definiendo la entidad del ente φύσει, Aristóteles eleva a conciencia algo que el griego coetáneo de él sólo reaccionariamente, a la contra de los tiempos, por así decirlo, hubiera podido rehusar asumir, a saber, la diferencia entre τὰ φύσει ὄντα y τὰ τέχνη ὄντα, la cual apunta, en definitiva, a la irreducibilidad del MODO de ser del ἄνθρωπος a la φύσις. Esta diferencia no tiene lugar en el nivel de la entidad del ente particular, conforme a la cual un ente φύσει es tal ente φύσει y un ente τέχνη es tal ente τέχνη, sino que es la diferencia de la entidad del ente φύσει «en general» frente a la del ente τέχνη, es decir, la diferencia del ser-φύσει frente al ser-τέχνη del ente. Considerados como entidades particulares, de cierto, el ente φύσει y el ente artificial son un mismo tipo de entidad: tanto a uno como a otro le está dado ser-complejamente y, en consecuencia, a ambos les está dado el ser-aparentes; a su vez, el ser-aparente de uno y otro tipo de ente se resuelve por igual en su ser-materialmente, en razón del cual tanto al ente φύσει como al ente artificial les está dado en último término el ser-móviles. El ser-aparente del ente es su determinada apariencia, esto es, su aparecer κατὰ τὴν αἴσθησιν, o, en otras palabras, su ser-sensible. Desde la perspectiva de la αἴσθησις, así pues, en cuanto que αἰσθητόν, el ser-φύσει es indiscernible del ser-τέχνη, apareciendo tanto los entes φύσει como los τέχνη –y siendo como tales indistintamente reconocibles– en cuanto que κινητά. Lo que «en general» diferencia al ente φύσει frente al ente τέχνη, constituyéndolo como un «género» unitario y tornándolo discernible con respecto al ente τέχνη en cuanto tal, es el carácter del principio de su movimiento conforme al cual éste reside en el ente φύσει por sí mismo. Tal es, en fin, la φύσις: la causa del ser-φύσει del ente –φύσει–, aquello en razón de lo cual se define (se reconoce definidamente) el ser-φύσει del ente.

La definición de la φύσις, como la consecuente restricción del significado de esta palabra, supone la delimitación del MODO de ser del φύσει ὄν frente al MODO de ser que

es la τέχνη, el cual, por su lado, remite al ἄνθρωπος en cuanto que ἀρχὴ τῆς κινήσεως. La τέχνη, principio de aquel «movimiento» del hombre que identificamos con la ποίησις, no reside en el hombre (ni en los ὄντα que por causa de él se originan) en el sentido de que no yace a disposición del hombre. Pues bien, si también este MODO de ser recibe el nombre de φύσις, ello es porque, como ya hemos señalado, la palabra φύσις es en sí misma una reinterpretación de la entidad, y en cuanto que tal reinterpretación viene a designar igualmente la causa del *ser*-φύσει. Si ya a dicha causa se la llama φύσις además de οὐσία, es porque la palabra φύσις describe el MODO de ser del ente (de todo ente) con una plasticidad de la que la forma nominalizada a partir del participio femenino de la cópula carece. A diferencia de εἰμί, verbo sin carga semántica que asume la pura función de nexos, φύω, en efecto, *describe* la «determinada FORMA de aparecer» del ente, esto es, su «diferenciarse de lo que específicamente *no es*», y *describe*, por lo tanto, en qué consiste para el ente «ser» (εἶναι): el «brotar» (o «salir» o «crecer») de la hoja *de la rama del árbol* es el sustraerse de la hoja a aquello que la hoja *no es* pero aparte de lo cual *no hay* hoja; es, así pues, el «diferenciarse» de la hoja frente a lo que la hoja *específicamente no es*; pero es que la hoja *es* de ese MODO, a saber, «brotando», por lo que el «brotar», el φύεσθαι, no designa sino el *ser-lo-que-es* de la hoja; *ser-lo-que-es*, entonces, es para la hoja *ser*-φύσει, «*ser*-brotando»; y lo mismo podríamos decir en relación al «salir» del árbol *de la tierra*, el «salir» de los dientes *de las encías*, el «crecer» del pelo *de la cabeza*, etc.

Por otro lado, siendo la φύσις como tal una reinterpretación del significado de la palabra οὐσία (una suerte de denominación expresiva de la causa del «ser» del ente), ésta designa *definidamente* a cierto género de entes por oposición a los entes τέχνη, y a estos últimos sólo «*por un desplazamiento del significado y latamente*», precisamente porque, de hecho, φύω sí se aplica restrictivamente, desde época arcaica, al dominio de los entes delimitados por Aristóteles como entes φύσει. La razón por la que Aristóteles fija la restricción del uso de φύσις asignando esta palabra a la οὐσία de los entes que tienen en sí mismos el principio de sus movimientos (y no a la de los que no lo tienen en sí mismos), es la misma razón por la que, no menos en la Grecia arcaica que en la clásica, se toma φύσις para designar la entidad del ente τέχνη pero no τέχνη para designar la entidad del ente φύσει. Esa razón consiste en que el ente que tiene en sí mismo el principio de su movimiento dispone de suyo, por ello mismo, del punto de *partida* de sus movimientos, de aquello *de donde* tales movimientos *em-piezan*: el ente que no tiene en sí mismo el principio de su movimiento no se mueve —no *em-pieza* a moverse— *desde sí mismo*, sino que *requiere*, como ὄλη suya, del ente que sí tiene en sí mismo el principio de su movimiento. Todo lo cual coincide con el hecho señalado de que, a diferencia del ente que no tiene en sí mismo el principio de su movimiento, el ente que sí lo tiene en sí mismo —precisamente por ello— sí φύεται (sí «brotar», «crece», «sale», etc.)¹³⁶.

Hemos dicho que la definición de la φύσις pone ante los ojos del griego la diferencia entre la φύσις y el ἄνθρωπος y su mutua irreducibilidad. Pero, desde el punto de vista de la consumación del fenómeno «Grecia», tan relevante como la mostración de esa *diferencia*, o más, es la patentización de la *identidad* misma entre la φύσις y el MODO de ser del hombre, la cual identidad, en efecto, se deja entrever por causa de la diferenciación efectuada misma, alcanzando así a *revelarse* hasta cierto punto. Sólo compartiendo un horizonte común con él, en efecto, le está dado al ente φύσει diferenciarse del ente τέχνη. Sólo porque en cierto respecto son algo *mismo* pueden la φύσις y el hombre ser discernidos. Tanto la φύσις como el hombre son causa, no del

¹³⁶ Para la idea de la autosuficiencia del ente φύσει por oposición al ente τέχνη, *vid. supra* n. 19 y el texto que a ella remite.

ser-tal del ente, sino del *ser* en general lo-que-es del ente. Son, pues, la entidad de dos correspondientes géneros del ser, el MODO de ser no de tal o cual ente en particular, sino de uno y otro tipo correspondiente de ente. Dicho MODO de ser consiste a su vez en las dos respectivas *maneras en las que* («de las que») el ente *pro-cede* a desplegar su *ser*-móvil. Así pues, lo que reúne a la φύσις y al hombre es justamente aquello que los diferencia del ente. *Lo común* a ambos términos es lo que los caracteriza como causas del *ser-lo-que-es* del ente en general, es decir, precisamente aquello que *los separa* del ente: su *no-ser* la determinada apariencia del ente, sino la determinada-FORMA-de-aparecer de éste. En cuanto que los *reúne separándolos* de τὰ ὄντα en general, es decir, sin referencia a ente particular ni general alguno (o, dicho de otro modo, en cuanto que *identifica* a la φύσις y al ἄνθρωπος *diferenciándolos* del ente), la condición de la φύσις y el hombre de *ser* causas del *ser-lo-que-es* del ente, aquello a lo que la φύσις y el hombre deben su *ser* tales, ha de ser ello mismo algo a lo que le esté dado el *ser*-inaparente, es decir, el *ser* de forma no articulada con μορφή ni ὕλη alguna. *Siendo* en este sentido «separadamente» de la apariencia, no constituyéndose en φαινόμενον precisamente por constituir la *diferencia* de la causa del ὄν frente al ὄν mismo, aquello por lo que la φύσις y el hombre se comunican ha de ser en consecuencia algo a lo que le esté dado el *ser*-inmóvil. Tal es τὸ θεῖον, a lo cual, conforme a lo recién argumentado, le está dado *ser*-simplemente lo que es y no ya de forma compleja (cf. *Metaph.* XII 7). Si a «la divinidad» le está dado, en efecto, *ser* «sin más» lo que en sí misma *es*, esto es, no ya *siendo* otras cosas y, por tanto, no ya *diferenciándose* de lo que *no se es* (no ya *no-siendo* lo que se *aparenta ser*), es porque, no siendo «por sí misma» nada aparte de lo que «en sí misma» es, no hay *nada* que «la divinidad» *no-sea* de forma específica.

En cuanto que la determinada-FORMA-de-aparecer de la *totalidad* del ente, la divinidad es la causa del *en-tendimiento* de los entes, en razón de la cual los unos requieren específicamente de los otros como su ὕλη y los otros proveen de hecho específicamente a los unos. La entidad que da unidad a la *totalidad* del ente no es ya para el ente *manera alguna de la que* éste *pro-ceda* a desplegar su *ser*-móvil, sino el «fin» *al que*, más allá de *sí mismo*, el ente *pro-cede*, el τέλος final al que el ente provee y en el que su movimiento, encontrando su *acabamiento* y su perfección, definitivamente se aquieta. El «*en-tendimiento*» de los entes, la unificación de sus movimientos en un «proyecto común» (νοῦς), en efecto, no es explicable desde la perspectiva de la causa del *ser-lo-que-es* del ente: ni la φύσις ni el ἄνθρωπος por sí solos explican el *ser-para-otro* del ente, el desbordamiento extático del movimiento del ente por el cual éste se emplaza *en otro y fuera de sí*. Para comprender la *puesta* del ente *a disposición de otro* debemos situarnos en la perspectiva del «aquello a lo que se *pro-cede*» (οὗ ἕνεκα) y observar que, si el ente *provee*, ello es porque el ente «percibe» en aquello a lo que provee su propia consumación, ello es porque el ente «desea», más allá de su «bien», es decir, más allá de lo que el ente «en sí mismo» es, «lo mejor» (τὸ ἄριστον). Pues bien, la contradicción en razón de la cual «la causa del *ser* del ente», aquello a lo que le está dado el «no-aparecer», alcanza sin embargo —en el decir de Aristóteles— a exhibirse y a ponerse ante los ojos, contradicción equivalente a aquella por la cual, consistiendo el *ser* del ente en su *diferenciarse* frente a lo que el ente específicamente *no-es*, y no pudiendo por tanto τὸ ὄν ser un género (pues, si hubiera UNA cosa tal que la fueran TODAS las demás, esa misma cosa sería lo que fuera sin diferenciarse frente a otra, mientras que, a su vez y por ello mismo, cada cosa estaría *no-siendo* —inespecíficamente— cualquier otra y apareciendo así indeterminadamente), el ente queda al cabo, no obstante, *totalizado* en cuanto se lo remite al horizonte común del νοῦς, es la particular *contradicción* sobre la que se asienta el fenómeno «Grecia». Es decir, no es una contradicción del pensamiento aristotélico ni un fracaso de proyecto

teórico alguno de Aristóteles, sino la *inconsecuencia* del propio proyecto que es «Grecia». La *puesta en evidencia* del pensamiento de Aristóteles ante sí mismo –puesta en evidencia que, por lo demás, tiene lugar a espaldas del propio Aristóteles, sin apercibirse él mismo de ello– se corresponde con la *puesta en evidencia* de Grecia ante sí misma, y es por ello un aspecto de su misma consumación, esto es, de su perfección y su extinción. En este sentido, la incoherencia del pensamiento de Aristóteles descrita, eso *no pensado* por Aristóteles y pensar lo cual es ya tarea nuestra, lejos de ser un punto débil suyo, constituye la *grandeza* del pensamiento de Aristóteles, o sea, *lo que da que pensar*.

Teniendo a la vista, por un lado, que conforme a su uso originario φύσις significa «entidad» de forma no restringida, y, por otro lado, el carácter no aparente κατὰ τὴν αἴσθησιν de la entidad, es posible acceder a la comprensión del siguiente fragmento de Heráclito (DK B 123): φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. Este decir de la φύσις es un decir ordinario por cuanto no alude a la φύσις de forma restringida, pero se torna un decir tematizante en cuanto llama la atención al hablante medio, al que se dirige y por el que espera ser escuchado, sobre la irreducibilidad del *ser* del ente a su determinado aparecer. «La φύσις está entregada a la inapariencia», y a esa inapariencia debe la cosa su *aparecer*, su *haber(la)*. Al hilo de la interpretación de este fragmento señala Kirk (1962: 228-229): «Gigon [...] inclined to take the word in its ‘most primitive’ sense, equivalent to γένεσις [...]. This is one of Gigon’s least fortunate conjectures; it is an over-simplification to say that ‘origin’ or ‘becoming’ is the original meaning of φύσις: this view of Heidel’s was opposed by Burnet [...] (whose own extreme view that φύσις necessarily implies ‘stuff’, in early contexts, is equally out of the question). No one denies that φύομαι means ‘grow’—but this may be a derivative meaning. Rather the truth is that at the ‘primitive’ stage of language there is no firm distinction between ‘become’ and ‘be’. The root φν- simply implies existence, and the broad general sense of φύσις, from which all specialized senses are derived, is ‘essence’ or ‘nature’, the way a thing is made and, what is at times connected with this, the way it normally behaves. Aristotle’s various attempts at definition in *Metaphysics* Δ do not vitiate this view. In fact, passages in which φύσις must mean ‘becoming’ or ‘growth’ are very rare. Ross [...] could find only Plato *Laws* 892C, Aristotle *Physics* B 1, 193b12, in addition to *Metaphysics* Δ 4, 1014b17 [vid. *supra* 1ª Parte, cap. 1, donde se da relación de estos pasajes, sólo que no tomando a Ross como referencia, sino la correspondiente entrada de LSJ]. His opinion [...] that at Empedocles fr. 8, 1 the word means nothing more than ‘substantial, permanent nature’ [vid. *supra* id.] is not, however, convincing, and it is difficult to escape the conclusion that in that passage [...] φύσις, opposed as it is to θανάτοιο τελευτή, means something very like γένεσις. This does not alter the argument that the most common early sense of φύσις is ‘being’, though the idea of growth is not excluded and may be emphasized on particular occasions.»

Varios de los resultados obtenidos a lo largo de nuestro estudio de *Metaph.* V 4 coinciden, como se puede observar, con las ideas contenidas en esta cita. Algunas de ellas, sin embargo, requieren ser matizadas. En primer lugar, si cabe decir que φύομαι designa el «ser» de las cosas, esto, no obstante, no implica que «crecer» sea un significado derivado de dicho verbo: si φύομαι significa el «ser», lo significa justamente en la medida en que significa el «crecer», el «brotar», el «salir». Esto, que φύομαι signifique *en cierto sentido* «ser», concordaría con el hecho de que «la mera raíz φν es el equivalente de la latina *fu* y la inglesa *be*» (Burnet, 1920: 363; vid. *supra* n. 54). Pero, de la misma manera que la etimología de φύομαι no podría justificar por sí sola el modo en que el funcionamiento de dicho verbo se concreta en la lengua griega, tampoco el paralelismo observable entre el significado particular que las mencionadas raíces

ostentan en el marco de las respectivas lenguas a las que pertenecen podría avalar por sí solo conclusión alguna relativa al significado etimológico de tales raíces. Así, cuando Burnet, recurriendo al mencionado paralelismo de la raíz griega $\varphi\upsilon$ - con las raíces latina e inglesa correspondientes, y Kirk, recurriendo a la autoridad de Burnet, sugieren en relación a $\varphi\upsilon\omicron\mu\alpha\iota$ que «crecer» es un *significado derivado*, no hacen sino una conjetura en el aire¹³⁷. El verbo $\varphi\upsilon\omicron\mu\alpha\iota$, a diferencia del sustantivo $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, refiere ya en la Grecia arcaica, *restrictivamente*, el «ser» de cierto género de cosas, a saber, el de aquellas para las que el «ser» –y el «llegar a ser»– se especifica como un *crecer*, y no el «ser» de las cosas en general, lo cual *en griego* hace $\epsilon\iota\mu\acute{\iota}$ ¹³⁸. Conforme a ello, encontramos que Chantraine no interpreta la raíz **bhū-* (efectivamente, «*très bien représentée dans les principales langues i.-e.*») en el sentido de «ser», sino en el de «*pousser, croître, se développer*» (DELG s. v. $\varphi\upsilon\omicron\mu\alpha\iota$, 1235 a). De este modo, si, utilizando unas palabras no obstante demasiado comprometidas, resulta en todo caso aceptable decir con Kirk que «el significado amplio y general de $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ [...] es ‘esencia’ o ‘naturaleza’», la afirmación según la cual «la raíz $\varphi\upsilon$ - implica simplemente existencia» es ya de todo punto inadmisibile.

En segundo lugar, y a este respecto, es cuestionable el sentido en el que el «ser» del ente pueda describirse en Grecia como su «existir». El *ser-lo-que-es* del ente es idéntico con el *haber* del ente; que éste *sea* lo que es significa que el ente es alguna de las cosas que *hay*. Esto, el «haber» del ente, puede entenderse a su vez como la «existencia» del ente, y de hecho «existir» es una traducción a la que, especialmente en el caso del $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ *absolutum*, de ordinario los traductores no suelen resistirse. Sin embargo, el uso del verbo «existir» se normaliza en un dominio, el moderno, en el que el «haber» del ente ya no se precomprende como su «determinado aparecer». De modo que, si bien nada impide traducir por «existir» ciertos empleos de $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ (por más que, en

¹³⁷ Esto, por lo demás, es algo que deja entrever la vacilación con la que estos autores mismos se expresan. Cf. Burnet (1920: 363): «*the simple root $\varphi\upsilon$ [...] need not necessarily have this derivative meaning*»; y Kirk (véase la cita del grueso del texto): «*this [sc. grow] may be a derivative meaning.*»

¹³⁸ Buscando en la fuente homérica (vid. *supra* 1ª Parte, cap. 5) el dominio original de $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, y estableciendo una contraposición entre la raíz de $\varphi\upsilon\epsilon\acute{\iota}\nu$, $\varphi\upsilon\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, por un lado, y la de $\gamma\acute{\iota}\gamma\upsilon\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ por otro, señala Patzer (1993: 222-223): «*wie die Wurzel $\gamma\epsilon\nu$ - ursprünglich auf das eigentümlich tierische Hervorbringen oder Hervorgehen („gebären“ oder „geboren werden“) geht, so die Wurzel $\varphi\upsilon$ - auf das pflanzliche Hervorbringen oder Hervorgehen. Die Pflanze also ist der gesuchte Urbereich der Wurzel $\varphi\upsilon$ - und das pflanzliche Hervorbringen oder Wachsen die in dieser Wurzel angesprochene U r e r s c h e i n u n g. Das Wachsen ist aber der Pflanze nicht nur eigentümlich, indem es als Art einer Bewegung ausschließlich und daher am reinsten an der Pflanze vorkommt, sondern es füllt zugleich ihr Sein vollständig aus. Die Wurzel $\varphi\upsilon$ - gehört also dem Bereich der Pflanze auch dadurch ursprünglich zu, daß sie als einzige griechische Wortwurzel das Sein der Pflanze ganz umfaßt; die Pflanze ist wesentlich $\varphi\upsilon\tau\acute{o}\nu$ „Gewächs“». Sin embargo, rechazando que $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ designe la *actio verbi*, este autor cae en el error –de signo opuesto al cometido por Kirk– de interpretar restrictivamente el significado primitivo del sustantivo (ib.: 251): «*Φύσις (und $\varphi\upsilon\eta$) bedeuten [...] in ihrem von der lebendigen Sprache überlieferten Gebrauch nicht den Vorgang des $\varphi\upsilon\epsilon\acute{\iota}\nu$ und $\varphi\upsilon\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$. Der Grund für diese „Einseitigkeit“ liegt, wie wir sahen, nicht im Suffix, sondern in der Wurzel. Schon die Verben boten ja die Uerscheinung nicht in der Ansicht der Veränderung, sondern des Seins, das sich im und aus dem $\varphi\upsilon\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ herstellt. Abstrahierbar, d. h. als Sache von der Erscheinung ablösbar und als Substantiv aussagbar, ist daher auch nur die eine vorherrschende Ansicht der Uerscheinung, nämlich das Sein. Φύσις und $\varphi\upsilon\eta$ bedeuten also ein Sein, und zwar dasjenige Sein, das sich im $\varphi\upsilon\epsilon\acute{\iota}\nu$ und $\varphi\upsilon\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ zur Erscheinung bringt und dadurch den ablösbaren Inhalt der Verben ausmacht. Φύσις (und $\varphi\upsilon\eta$) bedeuten also ursprünglich die sich im Sprossen bildende und ausbildende Form der Pflanze und des tierischen Organismus*». Frente a Patzer, nosotros sostenemos que, originariamente, $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ designa en la lengua corriente el «ser» justamente en la medida en que, designando la *acción de $\varphi\upsilon\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$* (cuyo dominio original no tenemos razones para rechazar que sea el vegetal), evoca de ese modo aquel «*salir* de aquello fuera de lo cual no obstante no se puede estar», o aquel «*diferenciarse* de aquello a lo que no cabe no parecerse (o de aquello aparte de lo cual no cabe aparecer)», en el que en Grecia consiste el *ser*.*

la medida de lo posible, sea preferible evitarlo), debemos en todo caso adoptar la precaución de no presuponer para dicha palabra un significado no griego. (Nada parece obstar, en efecto, para traducir εἶναι por «existir», por cuanto nada impide tampoco traducir dicho verbo por «ser», cuando es el empleo de «ser» lo que para empezar exige de nosotros la adopción de la mencionada precaución.)

Apoyándose expresamente en Kirk, también Holwerda, en su obra de 1955, *Commentatio de vocis quae est φύσις vi atque usu praesertim in Graecitate Aristotele anteriore*, recurre a la etimología de la raíz φυ- para sostener su defensa de «ser» como el significado fundamental de φύσις, si bien su propuesta resulta más fundada que la de Kirk por cuanto se basa principalmente en el estudio de alrededor de 1500 pasajes, y no solamente en la consabida etimología. La obra de Holwerda, por otra parte, es duramente criticada por Lasso de la Vega (cf. 1964: 179-180), quien acusa a éste de presentar los materiales de su estudio «sin atender a un criterio histórico, sino de acuerdo con una tabla semántica, elaborada apriorísticamente según las personales ideas del autor sobre la evolución conceptual de la noción de φύσις». El «fallo metodológico de principio» imputado por Lasso de la Vega a Holwerda es más exactamente el de «asignar a la raíz de φύσις el significado originario de «ser» en general», ignorando así la «evidencia etimológica» y relegando con ello a «un grupo muy limitado y secundario» los empleos por los que el sustantivo entra en relación con «la significación históricamente documentada en griego para la familia de φύειν y φύεσθαι: *procreatio, origo, radix*, etc.». Por su lado, considerando que el valor concreto de la raíz indoeuropea *bhū- es «una *Urbedeutung* de la cual no se puede prescindir para entender la evolución semántica de φύσις en griego» (ib.: 182), Lasso de la Vega procede desde aquí a hacer la biografía de la palabra con inusitado desembarazo¹³⁹. Ahora bien, si —como parece ser el caso— este último autor identifica sin reparo alguno el *sentido originario* de φύσις con el *significado etimológico* de su raíz, entonces procede de forma tan *acrítica* como hemos visto que lo hacen Burnet, Kirk y Holwerda. Y si, por el contrario, habiéndose hecho una idea previa de dicho sentido originario a partir del estudio y el cotejo de las apariciones efectivas de la palabra en la literatura griega, Lasso de la Vega ha procedido luego a explicar genéticamente la evolución semántica de φύσις, interpretando ésta a la luz de aquella idea previa, entonces su metodología es tan *apriorística* como la de Holwerda.

Recurriendo a un estudio, no de las apariciones efectivas y los empleos concretos de φύσις a lo largo y ancho de la literatura griega conservada, sino del análisis temático de los significados de la palabra emprendido propiamente por un griego en particular (es decir, por un hablante aún perteneciente al horizonte histórico de la Grecia clásica), nosotros hemos encontrado que φύσις significa originariamente el «ser» de las cosas de forma no delimitada. Por cuanto es el sentido de «ser» en Grecia lo que se encuentra esencialmente concernido por la palabra φύσις, es así que la evolución semántica de esta palabra no es explicable desde un punto de vista puramente genético, sino que debe entenderse como un autocuestionamiento paralelo a la propia evolución histórica de la antigua Grecia. Pues es al propio *ser* de Grecia a lo que ese autocuestionamiento

¹³⁹ «Del sentido originario de «crecimiento, nacimiento» se pasa fácilmente al de «forma o situación actual»: el proceso de crecimiento de una planta [...] se entiende como la especial «naturaleza» de esa planta. En cierto modo, se implica también en dicho sentido primario el de «potencialidad», virtud [...]. || Por un camino análogo se puede referir al hombre y, si la aplicación se espiritualiza, el vocablo acabará convirtiéndose en la expresión más sólita del «carácter» del hombre. [...] || [...] || Cuando un filósofo jonio se pregunta por la φύσις del todo, quiere decir «origen, materia originaria», origen de las cosas en sentido temporal y como principio esencial de las mismas. [...] || Más tarde, la medicina científica traducirá al campo individual humano el concepto de naturaleza del todo, creado por la filosofía jonia» (1964: 180 y ss.).

pertenece para empezar, siendo así que tampoco la historia de la antigua Grecia es explicable desde el punto de vista de una dinámica puramente genética. Grecia *es reconociéndose frente al bárbaro*, y aparte de ese reconocimiento *no hay* Grecia, lo cual significa que Grecia se autocomprende como ostentando un MODO de ser preferible al bárbaro y, por tanto, mejor que el propio de la barbarie, el cual MODO de ser, por ello mismo, no puede sino verse condicionado por ésta. En cuanto que Grecia *es diferenciándose del bárbaro*, Grecia no puede sino requerir del bárbaro para *ser* lo que a ella misma le está dado ser, de manera que no es sino la barbarie lo que provee al *ser* de Grecia (algo que literalmente dice Aristóteles, por ejemplo, cuando afirma que los bárbaros son esclavos φύσει y que, si no están dispuestos a serlo voluntariamente, han de ser sometidos por la fuerza)¹⁴⁰. Los pueblos bárbaros en cuyo seno ella misma surge no son nada que materialmente no sea Grecia misma, de suerte que es el progresivo reconocimiento de sí misma como *no siendo originalmente* lo que «por sí misma» le está dado ser, a saber, un mundo o una comunidad –nosotros diríamos: «una situación histórica»– *mejor en relación a* los pueblos bárbaros (mas nada que se dé fuera de esa relación) y por causa de la cual la barbarie queda consumada, lo que justamente constituye el acontecimiento –el desenvolvimiento– histórico que es Grecia. El MODO de ser de los griegos no es sino el consumado MODO de *ser*-bárbaros de los griegos, y, a su vez, Grecia *es consumadamente* lo que es en la medida en que se reconoce definidamente, por oposición a la barbarie, como la perfección de ésta, como el *acabamiento* mismo de la barbarie. Como hemos argumentado, la definición aristotélica de la φύσις sería un aspecto de ese definido autorreconocimiento de Grecia y, en consecuencia, un aspecto de su consumación histórica, por cuanto con ella quedaría radicalmente asumida la irreducibilidad de la φύσις al MODO de ser del hombre y, a la vez, vislumbrada la consistencia del «haber» o el «ser» de las cosas en general.

¹⁴⁰ Cf. *Pol.* I 2, 1252^b5 y ss.; 8, 1256^b15-26.

SEGUNDA PARTE

UN RODEO HACIA LA ΦΥΣΙΣ: GRECIA Y LA CUESTIÓN DE LA APETH

Por lo que respecta al acontecer de la situación histórica a la que damos el nombre de Grecia, una descripción forzosamente sumaria y tal vez reinterpretable en fórmulas de mayor alcance hermenéutico, pero en todo caso correcta y pertinente para el caso del presente trabajo, puede ser la siguiente: Grecia no es sino, para empezar, el acontecer de un cuestionamiento en torno a la consistencia de la «excelencia»¹⁴¹, del cual se desprende como un aspecto suyo, entre otros fenómenos propios de dicha situación histórica, el cuestionamiento en torno a la consistencia de la φύσις. Procedamos, con el propósito de aclarar esta descripción, a hacer dos precisiones. En primer lugar, con la idea de *excelencia* no se alude aquí, en principio, a ningún contenido concreto, sino que por excelencia se entiende sencillamente *la mejor manera* de desempeñar una actividad, aquella de la que en cada caso se trate, lo que en griego se designa con la palabra ἀρετή. En segundo lugar, el sentido que tiene identificar el acontecer de Grecia con el de un *cuestionamiento* es el de destacar que, lejos de ser espontáneo, ese acontecer presupone él mismo una *comprensión previa* de la excelencia. Dicho de otro modo: el acontecimiento que es Grecia no tiene lugar sino en un deslindamiento frente a la comprensión del «bien» o de «lo mejor» que de antemano rige en los pueblos llamados bárbaros por los griegos y por oposición a los cuales los griegos mismos se

¹⁴¹ Afirma Jaeger (1962: 20, 21) que «El tema esencial de la historia de la educación griega es [...] el concepto de *areté*», la cual originalmente, en la antigua cultura aristocrática de la Grecia primitiva, habría sido «el atributo propio de la nobleza». Si pudiéramos llegar a mostrar que la tematización de la irreductibilidad de la φύσις acontece en paralelo a una puesta en cuestión de la pertenencia de la ἀρετή a la nobleza, puesta en cuestión de la cual sería una consecuencia –trascendental, sin duda, pero sólo una consecuencia– la evolución concreta en esa época del significado y la realización de la *paideía*, cabría entonces decir que la ἀρετή es un *tema esencial* de la «historia griega» sin más, esto es, otro de los aspectos, acaso el más originario, por los que el desarrollo histórico de Grecia estaría determinado de forma fundamental. Si así fuera, el origen de Occidente coincidiría en algún sentido con un distanciamiento frente al prejuicio, compartido y expresado por el autor, según el cual «La educación no es otra cosa que la forma aristocrática, progresivamente espiritualizada, de una nación» (*ib.*: 20).

identificaban como tales, pueblos que, por lo demás, no pueden ser para Grecia –cuyo surgimiento podemos considerar sorprendente, y por eso digno de estudio, pero no un «milagro»– sino un origen y un horizonte de aparición.

Esa comprensión previa cuyo cuestionamiento es el «tener lugar» de Grecia es la que identifica la excelencia con la *pura eficacia*, con el *mero rendimiento*, o lo que es lo mismo, con la *obtención de resultados*, o, en una palabra, con la *productividad*. Si esto es así, la ecuación se resuelve entonces en los siguientes términos: Grecia es la apertura de la *no evidente diferencia* que separa al «hacer bien» frente al mero «lograr hacer», y consiste por tanto en el reconocimiento del carácter que tiene la excelencia con la que cabe desempeñar una actividad de no ser reducible a un desempeño puramente eficaz de la misma. De esto no debe deducirse, en cualquier caso, que la excelencia se dé aparte de la eficacia; al contrario: veremos que la excelencia se da, no al margen de los resultados, sino precisamente en una toma de distancia frente a ellos, y que, por consiguiente, presume los resultados. Es decir: si para ser eficaz no hace falta *ser bueno* haciendo lo que uno hace, la excelencia por el contrario sí presupone la *ejecución efectiva* y el *logro* de la actividad.

CAPÍTULO 1

LA DIFERENCIACIÓN DE LA APETH FRENTE AL EJERCICIO PURAMENTE EFICAZ O PRODUCTIVO DE LA ACTIVIDAD

Apoyándonos especialmente en pasajes de la *Ética a Nicómaco* y en el primer capítulo de la *Metafísica*, intentaremos exponer esa no evidente diferencia que mediaría entre el *hacer bien*, por un lado, y el mero *lograr hacer*, por otro, ilustrándola con un ejemplo al que el propio Aristóteles recurre con frecuencia, a saber, el ejemplo de la actividad médica.

Dejando por ahora a un lado qué pueda significar eso de *ser bueno haciendo lo que uno hace*, lo que encontramos por lo pronto es que, para desempeñar con cierta eficacia una actividad, basta con tener «práctica» o «experiencia» (ἐμπειρία), la cual *se adquiere* mediante una «familiarización», un «acostumbramiento», una «habitación» a los materiales y las operaciones implicadas en la actividad de la que en cada caso se trate. Pero, puesto que uno se familiariza, se acostumbra, se habitúa, no a otra cosa que a aquello con lo que uno entra *frecuente y repetidamente en contacto*, podemos decir en definitiva que la ἐμπειρία consiste en «una multitud de casos de un hecho retenidos», y que, por tanto, ella misma ostenta un carácter acumulativo.

Metaph. I 1, 980^b25-981^a3, 5-7 τὰ | μὲν οὖν ἄλλα ταῖς φαντασίαις ζῆ καὶ ταῖς μνήμαις, ἐμ- | πειρίας δὲ μετέχει μικρόν· τὸ δὲ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ | τέχνη καὶ λογισμοῖς. γίγνεται δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία | τοῖς ἀνθρώποις· αἱ γὰρ πολλαὶ μνήμαι τοῦ αὐτοῦ πράγμα- | τος μίας ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν. καὶ δοκεῖ σχεδὸν, | ἐπιστήμη καὶ τέχνη ὅμοιον εἶναι καὶ ἐμπειρία, ἀποβαίνει δ' | ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις [...]. γίγνεται δὲ τέχνη ὅταν ἐκ πολλῶν | τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γένηται περὶ | τῶν ὁμοίων ὑπόληψις.

La «experiencia» o «práctica» se origina de la «capacidad retentiva» (μνήμη) y caracteriza al género de los hombres por oposición a cualquier otro género animal, diferenciándolo en el seno de aquellos a los que la μνήμη es igualmente asignable. Aparte del humano, algunos animales, ciertamente, están dotados de «retentiva» (cf. *ib.* 980^a27 y ss.), si bien retienen sólo «hechos aislados». Por ello, «los otros animales participan poco de la experiencia», lo cual, dando un salto en el texto, debe interpretarse

de la siguiente forma: si «en razón de la experiencia resulta en los hombres el saber y el arte» (II. 2-3), la ἐμπειρία de la que a su vez puedan alcanzar a «participar» los demás animales poseedores de capacidad retentiva no se constituye en ningún caso en un *origen* del saber, por lo cual no puede decirse que éstos participen *propiamente* de la ἐμπειρία. Precisamente porque éstos sí participan propiamente de la ἐμπειρία, «el género de los hombres participa también del arte y los argumentos» (cf. II. 26-28).

La «capacidad» que constituye la «práctica» o «experiencia» es la de «retener una pluralidad de hechos», no ya de forma aislada, por tanto, sino en cuanto que «*casos de un mismo hecho*», es decir, en cuanto que hechos que participan de una semejanza y son por tanto «semejantes» (ὁμοία; I. 7) ellos mismos. La ἐμπειρία, en efecto, debe comprenderse como una δύναμις en sentido estricto: ésta no es sólo la «experiencia» en el sentido de la «capacidad» de re-conocer un hecho e identificarlo, sino que también, y en primer término, es la «práctica» en el sentido de la «capacidad» de ejercer, no bien, pero sí de forma en algún grado *exitosa*, una actividad y de producir por tanto sus resultados. Por otro lado, cuando se describe el «arte» como «una certeza global en torno a hechos semejantes» (μία καθόλου περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις) la cual se origina ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων, esta pluralidad de «apercpciones» (ἐννοήματα) de la ἐμπειρία que está en el origen del arte debe entenderse como «la multitud de casos de un mismo hecho retenidas» (αἱ πολλαὶ μνήμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος) que constituyen la ἐμπειρία misma (cf. *APo.* II 19, 100^a3 y ss.).

Práctica o experiencia es por ejemplo lo que *adquiere* el ayudante o auxiliar de un médico después de haber visto trabajar al médico en multitud de circunstancias. *Asistiendo y auxiliando* al médico, el ayudante del médico (el cual puede de hecho identificarse a veces con el aprendiz) no puede sino *asistir* recurrentemente, *presenciándolo* una y otra vez, al πρᾶγμα que constituyen los resultados del ejercicio de la medicina. Ciertamente, del auxiliar del médico no puede decirse que *sepa* curar en sentido estricto, pero tampoco puede decirse que no sepa en absoluto, porque, a diferencia de quienes no tienen ningún trato con el ejercicio de la medicina, el auxiliar del médico, precisamente a causa del *repetido contacto* que mantiene con dicho ejercicio, ha adquirido una cierta familiarización con los instrumentos del médico, con el uso de esos instrumentos, con la preparación de remedios, con el reconocimiento de síntomas, etc., siendo esa familiarización justamente la que le otorga una cierta práctica o experiencia, lo que, sin ser *saber* en sentido estricto, no obstante *es un grado*, como se suele decir: si la ἐμπειρία, de cierto, no es «saber» en sentido estricto, debe ser considerada en todo caso un «grado cero» del saber. Por otro lado, de quien sí decimos en sentido estricto que *sabe* curar es del médico mismo, es decir, de aquel que ostenta el arte médica y es señalado como un cierto τεχνίτης por ella.

Debe percibirse que con la explicación precedente se ha deslizado en el discurso una autointerpretación de la excelencia en términos de «saber». Y a pesar de que se ha introducido de forma más bien inopinada, esa autointerpretación no deja de tener la solidez que le otorga la propia explicación en la que se inserta, la cual parece avalar la conclusión de que Grecia consiste, en definitiva, en la asunción del *saber* como aquello que diferencia a la excelencia frente a la pura eficacia. Sin embargo, más que concluir nada, lo que hace el razonamiento recién desplegado es asignarnos la grave tarea de comprender qué es para el griego eso de «saber» (εἰδέναι). Con vistas a acceder a esa comprensión, examinemos más de cerca la relación de oposición en la que entran, en nuestro ejemplo, el médico y su auxiliar, es decir, por un lado, el que sabe hacer y por ello hace bien lo que hace, y, por otro lado, el que no sabiendo en sentido estricto, pero poseyendo a pesar de todo práctica o experiencia, posee en consecuencia la capacidad de actuar con cierta eficacia.

Por lo que respecta al auxiliar del médico, lo que éste conoce son los «resultados» del arte. Por ejemplo: sin conocer las causas por las que el reposo y cierta dieta curan en muchos casos la enfermedad que cursa con fiebre, en todo caso el auxiliar del médico sabe que *de hecho* eso es así, y ello porque ha visto muchas veces al médico prescribir ese remedio a enfermos febriles y ha visto a éstos curarse tras atenerse a dicha prescripción. Pero, a diferencia del médico, el auxiliar no sabe, entre otras cosas, discernir los distintos tipos de condiciones fisiológicas que caracterizan a los pacientes, toda vez que para ese discernimiento no basta con un conocimiento de resultados, sino que se requiere lo contrario, o sea, un conocimiento de «causas» y «principios» (cf. *Metaph.* I 1, 981^a24-^b2). En consecuencia, el auxiliar tampoco sabrá que, aun siendo el reposo y cierta dieta un remedio eficaz contra la fiebre en muchos casos, no obstante no lo es en otros casos excepcionales, dadas ciertas condiciones fisiológicas particulares en el paciente, es decir, según el paciente sea un flemático, un bilioso, etc. De modo que, no conociendo los principios del arte (re-conociendo los hechos o resultados del arte – por ejemplo, el *ser*-curativo de tal remedio en ciertos casos– pero no teniendo identificadas sus causas –el *ser*-bilioso o el *ser*-flemático o el *ser*-... del enfermo–), el auxiliar del médico se equivocará *algunas veces*; pero, puesto que sí conoce los resultados del arte, su desempeño de la actividad médica resultará de todas formas eficaz *en muchos casos*.

Precisamente por esto, a saber, porque el poseedor de ἐμπειρία (en nuestro ejemplo, el ayudante del médico) no sólo ejerce –en algún grado– de forma eficaz o productiva la actividad médica, sino que incluso la ejerce más eficazmente que el estudiante de medicina que, poseyendo las «explicaciones» (λόγοι) de los πράγματα de los que se ocupa el arte que está aprendiendo (y conociendo por tanto las causas de tales πράγματα), pero careciendo aún de la «experiencia» de ellos, carece aún por ello mismo de la capacidad de re-conocer e identificar esos mismos hechos (capacidad que adquirirá cuando, *asistiendo* al médico y colaborando en su desempeño, *asista* por ello mismo al ejercicio de la medicina), precisamente por esto, decimos, «la experiencia parece no diferir en nada del arte» (ἐμπειρία τέχνης οὐδὲν δοκεῖ διαφέρειν)¹⁴². Pues bien, habiendo quedado inicialmente definido el acontecer de Grecia como el acontecer de la apertura de *la no evidente diferencia* que separa al «hacer bien» frente al mero «lograr hacer», y habiendo quedado a continuación interpretada la cualificación de la actividad en general en términos de «saber», es importante notar en este punto que, introduciendo esta δόξα *común* (adscribible a la multitud, esto es, al común de los griegos) a la que los razonamientos previos nos han conducido, esto es, aduciendo, para someterlo a crítica, el *parecer generalizado* según el cual «el *hacer bien* se reduce al *lograr hacer*», Aristóteles no está haciendo en el texto estudiado otra cosa que abrir el horizonte de la precomprensión de la excelencia (como eficacia) en cuyo seno Grecia irrumpe y al cual

¹⁴² *Metaph.* I 1, 981^a12-17: πρὸς μὲν οὖν τὸ πράττειν ἐμπειρία τέχνης οὐδὲν δοκεῖ διαφέρειν, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον ἐπιτυχάνουσιν οἱ ἔμπειροι τῶν ἀνευ τῆς ἐμπειρίας λόγον ἔχόντων (αἴτιον δ' ὅτι ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἕκαστόν ἐστι γνῶσις ἡ δὲ τέχνη τῶν καθόλου, αἱ δὲ πράξεις καὶ αἱ γενέσεις πᾶσαι περὶ τὸ καθ' ἕκαστόν εἰσιν [...]). El puro λόγον ἔχων (o sea, el que carece aún de ἐμπειρία) sabe que «*algunos* enfermos febriles son curados por el reposo y cierta dieta PORQUE son flemáticos (o biliosos, o...)». Éste, así pues, frente al ἔμπειρος, tiene delimitado al conjunto de los enfermos febriles a los que les viene bien el reposo y cierta dieta como tal o cual clase «general» (καθόλου) de pacientes (la de los que tienen una constitución flemática, o biliosa, o...), mas, no habiendo entrado aún en contacto con «los casos particulares» (τὰ καθ' ἕκαστα) de esa clase, no es capaz aún, por ello mismo, de identificarlos. El ἔμπειρος, por su lado, sin saber que Calias y Sócrates tienen justamente tal o cual constitución, en razón de la cual pertenecen a tal o cual clase general de pacientes, posee con todo el conocimiento de que el reposo y cierta dieta les cura –a ellos en concreto– de cierta enfermedad febril que les cabe padecer. Cf. *ib.* 18 y ss.

Grecia no puede por tanto sino pertenecer, erigiéndose ella misma, no obstante, como una toma distancia frente a él.

Pero, ¿cómo se conocen los principios del arte? ¿Acaso el médico, a diferencia de su auxiliar, tiene una experiencia tan grande que es capaz de enfrentarse a cualquier circunstancia particular que se le presente? No, la diferencia entre el médico y su auxiliar no puede explicarse en términos de «cantidad de experiencia», porque las circunstancias particulares a las que puede enfrentarse el médico, o el poseedor de cualquier otra arte, son por principio infinitas, y por lo tanto es imposible tener experiencia de «todas» ellas. Lejos de adquirirse mediante el *repetido contacto* con la actividad de la que en cada caso se trate (o, en nuestro ejemplo, lejos de adquirirse tratando a un paciente y a otro y a otro y a otro), el conocimiento de los principios se adquiere para empezar en una «interrupción» de la actividad, obrada precisamente con vistas a «tomar distancia frente a» sus resultados.

La apelación a esta «detención» y «distanciamiento» responde al hecho constatable de que no se puede llegar a hacer nada bien si no se aprende a hacerlo holgando frente a todo interés externo a la actividad misma a la que nos entregamos: la adquisición del saber requiere siempre un cierto «holgar» (σχολάζειν) con respecto a los resultados de la actividad (cf. *Metaph.* I 1, 981^b13 y ss.), requiere no tener ninguna urgencia con respecto a ellos, requiere «ocio» o «tiempo libre», esto es, aquello de lo que carecen los esclavos, con lo cual concuerda el hecho de que las tareas de auxilio para las que sólo se requiere una competencia relativa a la obtención de resultados, análogas a la que en nuestro ejemplo nos remite al auxiliar del médico, hubieran de constituir en sí mismas en la antigua Grecia oficios desempeñados por esclavos (cf., como un apoyo para esta idea, Platón, *Leyes* IV, 720 a 6 y ss.).

Pero ¿cómo surge propiamente el saber?, ¿qué es lo que pasa en esa detención de la actividad y distanciamiento frente a sus resultados? Lo que ocurre es que se abre la posibilidad de desplegar un «examen» o «estudio» (θεωρία) de esa actividad con la que previamente teníamos un trato acostumbrado, examen o estudio que no puede tener otra forma que la de un cuestionamiento o una crítica de la práctica o experiencia con la que de antemano somos capaces de habérmolas —de forma hasta cierto punto exitosa— con las cosas de las que se ocupa la actividad de la que en cada caso se trate, o sea, un cuestionamiento o una crítica de las expectativas que el trato acostumbrado con las cosas genera en nosotros en relación a su comportamiento. Si, identificando la «detención» y la «distancia» en la que se abre la posibilidad de la θεωρία con los caracteres del νοῦς de *ser-inmóvil* y separado (o abstante y distante)¹⁴³, identificamos a su vez ese «examen» o «estudio» que procede de forma cuestionante o crítica con el ejercicio del νοῦς o la διάνοια, entonces lo que encontramos es que acabamos de construir la oposición ἔθος / διάνοια: si el ἔθος (el «uso», la «costumbre») produce ἐμπειρία, la διάνοια (el «pensamiento») conduce al εἰδέναι, siendo así que, mientras que

¹⁴³ *Metaph.* XII 7, 1073^a3-5: ὅτι μὲν οὖν ἔστιν οὐσία τις ἄδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν, φανερόν ἐκ τῶν εἰρημένων [...]. Tras identificar el νοῦς como la actividad en la que consiste «la divinidad», se explicita así, a modo de conclusión, que el haber de dicha entidad primera coincide con el haber de una entidad a la que le está dado *ser-siempre*, *ser-inmóvil* y *ser-separadamente*. Cf. Martínez Marzoa (2011: 60): «Cada entidad-esfera se mueve por algo que a su vez no se mueve. Enseguida se percibe textualmente que haber atribuido esto a cada entidad-esfera es sinónimo de haber atribuido a cada una de ellas *noûs*, no sólo en el sentido de que la entidad-esfera —digamos— percibe o intuye algo que en ese percibir o intuir actúe como motivo, sino ciertamente así, pero con el notable matiz de que lo que en ese *noeîn* la entidad-esfera percibe o intuye (*noeî*) no es otra cosa que el *noeîn* mismo por el que ella *noeî*, y esto no en el sentido, que a cualquier moderno se le ocurre enseguida, de que en esa autorreferencia esté todo, sino precisamente en el sentido de la distancia y la abstancia, de la *epokhé* y la *sképsis*, de la exención y el apartarse.»

la práctica o experiencia capacita para meramente *hacer*, el saber, por su lado, capacita para *hacer bien*.

En *EN* II 1, 1103^a14 y ss. Aristóteles parece distinguir entre dos tipos de excelencia, las convencionalmente llamadas «ética» y «dianoética». De éstas dice que la primera surge de la «costumbre», mientras que la segunda surgiría de la «enseñanza» en su mayor parte: *en su mayor parte* porque, además de la enseñanza, «requiere experiencia y tiempo» (ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου). Por lo que respecta al tiempo, tal condición de la excelencia intelectual remite más exactamente al «tiempo libre» (esto es, a la no urgencia con respecto a los resultados de la actividad de la que en cada caso se trate, al holgar con respecto a ellos), contando con el cual cabe detener la actividad a cualificar, distanciarse de ella, y proceder a examinarla. En cuanto a la experiencia, ésta no puede consistir esencialmente sino en la «costumbre» misma de la que surge la excelencia ética. Podría objetarse que la ἐμπειρία constituye una habituación a la actividad meramente exitosa, mientras que el ἔθος es la habituación específica a la actividad excelente, pero, teniendo éste el mismo sentido acumulativo que aquélla, y constituyendo aquélla de hecho un grado cero del saber y por tanto también de la excelencia, no parece que podamos establecer una diferencia esencial entre la «experiencia» o «práctica», por un lado, y el ἔθος por otro. Además, ¿no surge igualmente de un ἔθος la «mediocridad»? De acuerdo con esto, se señala en *Metaph.* I 1, 981^b2-5, que, a diferencia del ente φύσει, que actúa *como* lo hace por causa de su φύσις, y frente al εἰδώς (encarnado en el texto en cuestión en la figura del ἀρχιτέκτων, esto es, del «director» de la actividad del caso), quien actúa *sabiendo* lo que hace, el ἔμπειρος (encarnado a su vez en la figura del χειροτέχνης) opera «en razón de la costumbre», siendo en su caso el ἔθος, por tanto, la MANERA de *pro-ceder* por causa de la cual –por cuya posesión– éste es capaz de colaborar en la obra del caso ateniéndose a las órdenes del εἰδώς.

Así pues, cuando Aristóteles dice que la excelencia es «doble», lo que ha de querer decir no es que haya dos tipos de excelencia, sino que la excelencia tiene una doble dimensión: una que remite al ejercicio del νοῦς y, por tanto, a una detención de la actividad, y otra que remite, por el contrario, a la ejecución recurrente de la actividad. Debe notarse, en consecuencia, que el saber no acontece aparte de la experiencia, sino que se origina de ésta y por tanto la presupone, siendo así que, por un lado, la θεωρία que cualifica a la actividad no puede cualificarla sino ocupándose del despliegue en algún grado exitoso de la misma: sólo estudiando las condiciones bajo las cuales la actividad resulta ser eficaz, y en consecuencia sólo contando con el despliegue productivo de ésta, cabe alcanzar un ejercicio cualificado de la actividad¹⁴⁴. Y, por otro

¹⁴⁴ Este aspecto del saber, consistente en que el mismo surge de un «estudio» de la actividad eficaz y presupone en consecuencia el desempeño productivo de la actividad, lo encontramos palmariamente representado en *Rh.* I 1, 1354^a1-11: Ἡ ῥητορική ἐστὶν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ· ἀμφοτέραι γὰρ περὶ τοιούτων τινῶν εἰσὶν ἃ κοινὰ τρόπον τινὰ πάντων ἐστὶ γνωρίζειν καὶ οὐδεμιᾶς ἐπιστήμης ἀφωρισμένης· διὸ καὶ πάντες τρόπον τινὰ μετέχουσιν ἀμφοῖν· πάντες γὰρ μέχρι τινὸς καὶ ἐξετάζειν καὶ ὑπέχειν λόγον καὶ ἀπολογεῖσθαι καὶ κατηγορεῖν ἐγχειροῦσιν. τῶν μὲν οὖν πολλῶν οἱ μὲν εἰκὴ ταῦτα δρῶσιν, οἱ δὲ διὰ συνήθειαν ἀπὸ ἑξέως· ἐπεὶ δ' ἀμφοτέρως ἐνδέχεται, δῆλον ὅτι εἴη ἂν αὐτὰ καὶ ὁδῷ ποιεῖν· δι' ὃ γὰρ ἐπιτυχάνουσιν οἱ τε διὰ συνήθειαν καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου τὴν αἰτίαν θεωρεῖν ἐνδέχεται, τὸ δὲ τοιοῦτον ἤδη πάντες ἂν ὁμολογήσαιεν τέχνης ἔργον εἶναι. En este texto la noción de la «costumbre» o el «uso» (ἔθος) es sustituida por la noción afín de la «familiaridad» (συνήθεια). La habituación, el acostumbamiento a la actividad de persuadir, la familiaridad con ella, en definitiva, confiere la capacidad de ejercerla con cierto grado de eficacia, si bien a quien carece de ἐμπειρία también le cabe persuadir por suerte, por azar (a la «experiencia» o «práctica» como frontera de la «suerte» por un lado y del «saber» por el otro alude el decir de Polo según el cual «la práctica hace lugar al arte y la falta de práctica a la suerte»; *Metaph.* I 1, 981^a3-5). Pero, precisamente porque contamos con «persuaciones logradas» (con un desempeño eficaz de la actividad de persuadir), cabe «estudiar la causa» (τὴν αἰτίαν θεωρεῖν) por la que

lado, es así que, no siendo reducible a él, el *ser-excelente* o el *ser-buena* de la actividad presupone de todos modos su *ser-eficaz*¹⁴⁵.

Pero, en definitiva, ¿qué resulta del ejercicio de la *διάνοια*?, ¿qué hace la *διάνοια* con la cosa de la que en cada caso se ocupa? Nótese el defectuoso planteamiento de la pregunta: de la *διάνοια* no puede resultar nada, ni puede la *διάνοια* hacer nada con la cosa de la que se ocupa, si, como ha quedado dicho, su ejercicio está condicionado precisamente por una detención del hacer y por una toma de distancia frente a todo resultado. Dicho de otro modo: la *διάνοια* no hace nada con la cosa que no sea *saberla*, o sea, conocerla, no desde la perspectiva de las «otras cosas» que de ella pueden resultar, sino desde la perspectiva de eso «mismo» que ella es.

CAPÍTULO 2

LA DIFERENCIACIÓN DE LA ΠΟΙΗΣΙΣ FRENTE A LA ΠΡΑΞΙΣ

Del desarrollo precedente se desprende la irreducibilidad, en el horizonte histórico de Grecia, de la actividad excelente a la actividad eficaz, así como el consistir de esa irreducibilidad en el *saber*. Que el bien de la actividad humana no sea reducible a sus resultados significa que ésta no tiene su τέλος en la actividad productiva, y comporta por ello la diferenciación, frente a la producción, de otro tipo de actividad que, teniendo su fin en sí misma, constituya por ello mismo el acabamiento y la consumación de ésta y, en último término, de la vida propia del hombre en cuanto tal. La irreducibilidad de la excelencia a la productividad de la que hasta aquí se ha dado cuenta, así pues, parece reflejarse en la irreducibilidad de la *πρᾶξις* a la *ποίησις*, la cual irreducibilidad, según lo antedicho, habría de consistir en (o estar condicionada por) ese otro tipo de actividad que es la *θεωρία* o la *διάνοια*, esto es, el ejercicio del νοῦς en razón del cual el hombre se sitúa como una «causa» en paralelo a la φύσις.

El empeño que Aristóteles pone en deslindar la *πρᾶξις* con respecto a la *ποίησις* en *EN VI 4-5* indica claramente que la situación de partida a la que apunta su análisis es también en este caso la de una aparente indistinción entre ambas: de la misma manera que la «experiencia» *no parece diferir* del arte o el saber en general, tampoco es de entrada evidente la diferencia que pueda mediar entre la «producción» y la «acción». Con tal indistinción se juega precisamente al inicio de la *Ética a Nicómaco*, donde se plantea y abre el proyecto de una πολιτική, esto es, de un «saber político». Dicha obra, en efecto, arranca con una consideración hecha en conjunto acerca de cuatro elementos más o menos dispares, no carentes de relaciones mutuas, y catalogables, desde luego, como «fenómenos humanos», por decirlo de algún modo, pero cuya unidad no resulta en absoluto evidente sobre la base de las coordenadas de la terminología aristotélica con la que el intérprete está de antemano familiarizado y con la que espera poder orientarse en el texto: de toda «arte», de todo «pro-cedimiento», así como de toda «acción» y «elección», dice Aristóteles que «parecen tender a un bien», añadiendo que este parecer

en general se persuade, es decir, la causa por la que unos y otros, sin *saber* persuadir propiamente, «logran» (ἐπιτυγχάνουσιν) con todo persuadir. Dicho estudio, sin embargo, ya no compete al ἔμπειρος en cuanto tal, sino que es obra del arte, dado que es por mor de ese estudio como se llega a «saber persuadir» y a «persuadir excelentemente».

¹⁴⁵ Cf. *Metaph.* I 1, 981^b5-6. Si, por poseer ese grado cero del saber que es la experiencia, podemos decir del ἔμπειρος que es un σοφός, en todo caso es «más σοφός» el εἰδώς. Por lo cual concluimos que, se lo llame a quien se lo llame, el σοφός no lo es «por ser eficaz» (κατὰ τὸ πρακτικὸν εἶναι) –lo cual caracteriza al ἔμπειρος–, sino «por tener la explicación y conocer las causas» (κατὰ τὸ λόγον ἔχειν καὶ τὰς αἰτίας γνωρίζειν) –lo cual caracteriza al εἰδώς–.

justifica y da consistencia a cierta declaración conforme a la cual «el bien es aquello a lo que todo tiende».

EN I 1, 1094^a1-6 Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξις τε καὶ | προαίρεσις, ἀγαθοῦ
τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπεφύ- | ναντο τὰγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται.
διαφορὰ δέ τις φαίνεται | τῶν τελῶν· τὰ μὲν γάρ εἰσιν ἐνέργειαι, τὰ δὲ παρ'
αὐτὰς | ἔργα τινά. ὧν δ' εἰσὶ τέλη τινὰ παρὰ τὰς πράξεις, ἐν τού- | τοις βελτίω
πέφυκε τῶν ἐνεργειῶν τὰ ἔργα.

Sin embargo, *aclara* inmediatamente Aristóteles, el fin del tender, su final, su acabamiento, exhibe una diferencia en su seno, dado que unos fines son *actividades* y otros son *obras* resultantes de actividades. Y puesto que el ἔργον de una actividad no puede entenderse, en principio¹⁴⁶, sino como la «posibilidad» (δύναμις) del despliegue de otra (o la «capacidad» de otra para desplegarse), la actividad de la que éste resulta debe entenderse a su vez como un «instrumento» o un «medio» (ὄργανον; cf. *ib.* 12) de otra, esto es, como una actividad que provee a otra de sus materiales, o lo que es idéntico, como una de la cual se sirve otra que emplea sus resultados subordinándolos a su propio fin (ya sea éste la actividad misma que en él se cumple o, nuevamente, una obra aparte de ella).

Mas, hecha esta aclaración, debe reconocerse a renglón seguido que esta ruptura en el horizonte del ἐφίεσθαι, conforme a la cual la actividad que configura el «tender» constituye unas veces un *fin* en sí misma –y es por tanto ella misma un bien– y, otras veces, un *medio* (es decir, una actividad instrumental, subordinada a una actividad ulterior al servicio de la cual pone su obra), no puede sino redundar en una ruptura en el seno del «bien» (τὰγαθόν), puesto que, independientemente de lo «buena» que pueda ser una actividad instrumental –por muy bien que *sirva* al fin al que se subordina, o, dicho de otro modo, al margen de que contribuya en buen grado al despliegue de la actividad que *por medio de* ella se consume–, su ἔργον es en todo caso «mejor» (βέλτιον; *ib.* 5-6). Asimismo, es necesario observar que no es ésta una distinción entre dos tipos de «bienes» esencialmente diversos: *a causa de* ser en sí misma un fin, decimos de una actividad que es un bien, esto es, que es «buena» ella misma, mientras que de la actividad conducente a una obra decimos que es «peor» que ésta, lo cual –conforme a lo indicado más arriba– equivale a decir que es «peor» que la actividad a la que se subordina. Esto no significa, ciertamente, que la actividad instrumental sea «mala» sin más; lo que significa es que, en sí misma, tampoco es buena, sino que lo es *a causa del bien* que la subordina, es decir, *en la medida en que* se adecua a él y, por tanto, sólo *relativamente*. La actividad instrumental, así pues, es sólo *relativamente* buena, o «no-buena» sin más, mientras que la actividad final en la que se cumple es «mejor» que ella. Tomando en consideración su grado de adecuación, diremos igualmente que el instrumento es *más o menos* bueno, esto es, que unos son «más buenos» o «menos buenos», «mejores» o «peores», que otros, si bien en cuanto que instrumentos son en todo caso peores que la actividad que los consume, la cual, por su lado, es «buena» sin más, buena *en sí misma*.

Pues bien, la diferencia que de esta forma se ha construido entre la actividad instrumental, por un lado, y la actividad final, por otro lado, coincide con la que en *EN* VI se establece entre la ποίησις y la πρᾶξις, donde, habiendo insistido en que «la producción y la acción son cosas distintas» (ἕτερον δ' ἐστὶ ποίησις καὶ πρᾶξις; 4, 1140^a2), de suerte que «ni la acción es producción ni la producción es acción» (οὔτε ἡ πρᾶξις ποίησις οὔτε ἡ ποίησις πρᾶξις ἐστίν; *ib.* 5-6), señala Aristóteles que, *a diferencia*

¹⁴⁶ La consideración que a continuación se hace se introduce más bien como un presupuesto que, no obstante, quedará argumentado y justificado en lo que sigue.

de la acción, la producción, en efecto, tiene un fin distinto de ella misma¹⁴⁷. Por el contrario, como decíamos, en *EN I 1* Aristóteles no presupone esa diversidad, sino que accede a ella analizando su carácter común de ser «actividades» o de estar integradas en el fenómeno global del ἐφίεσθαι. De ahí que éste afecte una especie de negligencia terminológica, un uso no erróneo, pero sí común o no especializado, y por tanto «aparentemente» descuidado, de las designaciones (esto es, «descuidado» sólo desde la perspectiva del complejo de distinciones que al cabo resultará del análisis). Esa afectada negligencia, de la que ya se dio cuenta en relación al cúmulo de términos usados en las primeras líneas de *EN I 1*, se pone de manifiesto nuevamente cuando se reemplaza la palabra ἐνέργεια por la palabra πράξις (l. 5), y se vuelve a mostrar en las líneas siguientes al aludirse a las actividades como una multitud de πράξεις, τέχναι y ἐπιστήμαι.

Dicha multitud efectiva, de la cual se deduce inmediatamente la de los fines¹⁴⁸, trae a primer plano el fenómeno de la concentración focal de una pluralidad de actividades en torno a una sola, es decir, saca a relucir la *concurrency* fáctica de las actividades, fenómeno que, una vez enfatizada su «multiplicidad», sirve a Aristóteles de fondo frente al cual destacar el carácter limitado del «tender», esto es, su carácter no arbitrario sino orientado a un determinado fin (y no a otro concurrente), el cual *carácter orientado*, efectivamente, la diferenciación de la acción frente a la producción en el horizonte del bien no alcanza a explicar por sí sola.

EN I 1, 1094^a9-18 ὅσαι | δ' εἰσὶ τῶν τοιούτων [sc. τῶν πράξεων καὶ τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν] ὑπὸ
μίαν τινὰ δύναμιν, καθάπερ ὑπὸ | τὴν ἵππικὴν χαλινοποιικὴ καὶ ὅσαι ἄλλαι
τῶν ἵππικῶν | ὀργάνων εἰσὶν, αὕτη δὲ καὶ πᾶσα πολεμικὴ πράξις ὑπὸ | τὴν
στρατηγικὴν, κατὰ τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ἄλλαι ὑπ' | ἐτέρας· ἐν ἀπάσαις δὲ τὰ
τῶν ἀρχιτεκτονικῶν τέλη πάν- | των ἐστὶν αἰρετώτερα τῶν ὑπ' αὐτά· τούτων
γὰρ χάριν | κάκεῖνα διώκεται. διαφέρει δ' οὐδὲν τὰς ἐνεργείας αὐτὰς | εἶναι
τὰ τέλη τῶν πράξεων ἢ παρὰ ταύτας ἄλλο τι, καθά- | περ ἐπὶ τῶν λεχθεισῶν
ἐπιστημῶν.

Pero volvamos sobre nuestros pasos y detengámonos en el fenómeno inicial del ἐφίεσθαι. Toda actividad constituye un «tender» o «remitirse» a un fin. Si ese fin es la actividad misma, es decir, si la actividad se emprende por sí misma, ésta es una acción. Si, por el contrario, ese fin es una obra aparte de la actividad y es por tanto distinto de ella, esto es, si la actividad se emprende con vistas a otra actividad distinta a la cual provee de la posibilidad de desplegarse, entonces aquella es una producción. Ahora bien, que la producción tenga un fin distinto de ella misma no puede significar que ésta no tenga un fin propio, dado que en tal caso no se trataría de una actividad distinta de aquella a la que sirve, sino de la misma. Al contrario, toda producción tiene su propio fin, el cual, no obstante, perfecciona sólo *parcialmente* (no da su definitiva compleción) a la actividad que a él tiende; esto, obsérvese, no es sino otra forma de decir lo ya

¹⁴⁷ *EN VI 5*, 1140^b6-7: τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη· ἔστι γὰρ αὕτη ἡ εὐπραξία τέλος. Nótese que esta última apreciación ya había sido extraída de nuestra lectura del inicio de *EN I 1*: que la acción no tenga un fin aparte de la propia actividad que constituye significa que el fin de la acción es la buena acción misma, la acción misma en cuanto que buena (a diferencia de la producción, la cual no resulta perfeccionada por su fin).

¹⁴⁸ *EN I 1*, 1094^a6-9: πολλῶν δὲ πράξεων οὐσῶν καὶ τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν πολλὰ γίνεται καὶ τὰ τέλη· ἱατρικῆς μὲν γὰρ ὑγίεια, ναυπηγικῆς δὲ πλοῖον, στρατηγικῆς δὲ νίκη, οἰκονομικῆς δὲ πλοῦτος. Introduciendo esta consideración, Aristóteles no apunta a la «salud», el «barco», la «victoria» y la «riqueza» como una pluralidad de fines a los que fueran relativas, sin más, una correspondiente pluralidad de actividades (a las cuales remitirían, respectivamente, la «medicina», la «arquitectura naval», la «estrategia» y la «economía»), sino a la constitución de cada uno de esos fines en sí mismo como una reunión de múltiples fines, por un lado, y a su propia comunidad, por otro.

apuntado más arriba, a saber, que, en sí mismo, el instrumento es sólo más o menos bueno, relativamente bueno. Así pues, la producción no es tal por carecer de fin propio, sino por *no acabarse* —o no quedar acabada— en él y encontrarse así a expensas de otra actividad cuyo fin le confiera su consumación. Esa actividad consumadora, si de verdad ha de serlo, esto es, si de verdad ha de venir a dar fin y acabamiento a la producción, debe tener, por su lado, un fin propio ya no instrumental sino *final*, un fin, pues, que suponga para la actividad que a él se remite su definitiva compleción. Puesto que esta descripción cuadra a la acción, hemos de concluir entonces que la *ποίησις* no se da aislada, sino que aparece siempre ligada a una *πρᾶξις* y dependiendo de ella: la producción forma parte de una acción que la engloba en su tender ordenándola a su fin¹⁴⁹. Incorporando a la producción en su tender, la acción conforma una actividad unitaria que se cumple parcialmente en el fin de aquélla, fin que, por tanto, sólo relativamente es el bien de dicha actividad.

Ahora bien, la descripción misma de la acción como un «tender» no hace otra cosa que asimilar a ésta a la producción, no comportando, por sí misma, la solidez de la diferencia entre ambos tipos de actividad tal como hasta aquí se ha descrito. Porque, ciertamente, si es la separación de la actividad con respecto a su bien lo que la determina a ser una producción, ocurre que también la acción, configurada como un «tender» y «remitirse» a un fin, constituye igualmente una actividad separada de su bien. Puede que esta separación que comporta el esquema general del ἐφίεσθαι, expresado en la fórmula «ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι», no se evidencie en la acción del mismo modo que sí transparece en la producción, pero, ateniéndonos al desarrollo precedente, la misma debe afectar a aquélla no menos que a ésta. Para captarla, debemos fijar nuestra atención en otra ruptura fundamental, la cual fácilmente pasa desapercibida, no porque el texto de *EN* I 1 la pase por alto, sino precisamente porque la presupone de entrada, a saber, la que se da entre el fin y el bien. En efecto, no es la subordinación de unas actividades a otras lo que hace a las acciones buenas en sí mismas y mejores que las producciones (y a éstas peores que aquéllas pero relativamente buenas). El *fin* de una actividad no constituye un bien sólo por ser el término al que tiende una actividad, sino que lo es por cuanto efectivamente la *acaba*, la lleva a *cabo*, la perfecciona. Y del mismo modo que un instrumento no hace buena a una actividad cualquiera por mor de su pura subordinación, sino que, al revés, es *determinada acción* la que, sirviéndose de él, lo hace a él (relativamente) bueno en la medida en que lo perfecciona, tampoco una acción perfecciona y hace bueno a un instrumento cualquiera por el hecho de someterlo sin más: muy al contrario, son *determinados instrumentos* los que, siendo adecuados a su fin (al fin de la acción), le otorgan a ella la capacidad de desplegarse y le proveen así de la posibilidad de cumplirse. Diríamos, pues, que, si la producción tiene un *fin* distinto de ella misma, la acción, por su lado, tiene un *medio* distinto de ella misma, y que si —como se dijo antes— una producción no es tal por carecer de fin propio, sino por *no acabarse* en él, tampoco la acción es tal, en sentido estricto, por carecer de un fin distinto de ella misma, esto es, no es tal sólo por *acabarse* en su fin propio, sino, además, por *no empezarse* en él. Todo lo cual puede resumirse diciendo que, si la producción ciertamente *no es autónoma*, la acción, por su lado, *no es autosuficiente*.

Puesto que el análisis de la actividad como un *tender* la reduce a la «actividad instrumental», éste no puede identificar a la *ποίησις* y la *πρᾶξις*, en definitiva, más que con los dos términos en los que aquélla se resuelve, a saber, con la *ποίησις* en sí misma y con su ἔργον respectivamente, el cual, por tanto, debe ser interpretado a su vez como

¹⁴⁹ Queda justificada de este modo la idea avanzada más arriba, según la cual «el ἔργον de una actividad no puede entenderse sino como la posibilidad del despliegue de otra».

la posibilidad no de una acción sino de una producción ulterior: dado que la acción, tal como se ha definido, es en todo caso una actividad que no tiende *inmediatamente* a su fin, ni coincide por ello *necesariamente* con su perfección (su empezarse no es lo mismo que su acabarse, su despliegue no es garantía de su cumplimiento), el tender unitario que configura queda cuestionado precisamente en cuanto que *πρᾶξις*; es decir, queda cuestionada la determinación de su *τέλος* como un bien «en sí mismo» a diferencia del de la *ποίησις*. En otras palabras, resulta al cabo que la determinación de la actividad como un *ἐφίεσθαι* no explica por sí sola la diferenciación de la acción frente a la producción inicialmente apostada.

A este respecto, es importante observar el modo en que la diferencia inicialmente abierta entre la *ποίησις* y la *πρᾶξις* se cierra desde la perspectiva de la *πρᾶξις* en cuanto que actividad «meramente» *ἀρχιτεκτονική* (l. 14); o, dicho de otro modo, es importante observar que la condición «directora» de la acción con respecto a la producción no da consistencia por sí sola a la ruptura de aquélla frente a ésta. La acción, conforme a todo lo anterior, *requiere a* la producción. Es decir, la requiere no sólo en el sentido de que la *necesita*, sino también en el sentido de que le *intima* su subordinación. Que la acción intime a la producción su subordinación significa que la orienta a su propio fin (al de la acción), es decir, al fin en el que la propia actividad instrumental finaliza, se acaba y, acabándose, se perfecciona. Si la acción tiene que *orientar* a la producción, empero, es porque ésta corre el peligro de desorientarse y perder su sentido. Dicho peligro, por un lado, responde al hecho de que, no suponiendo su fin propio para ella un acabamiento, la actividad productiva no puede sino estar afectada por una cierta indeterminación, y se pone de relieve, por otro lado, considerando que, lejos de darse aislada, y más allá de estar ligada a una acción, está de hecho abierta a múltiples «posibilidades», esto es, es susceptible de ser empleada en direcciones y sentidos diversos; en otras palabras, el sentido de la producción ni está determinado de antemano ni es unívoco (lo cual no es más que otro aspecto del carácter del *ὄργανον* de no ser en sí mismo bueno). Esta consideración, con la cual decimos que se pone de relieve el peligro consistente en la desorientación de la producción, remite, obviamente, a lo que antes llamamos «la múltiple *concurrency* fáctica de las actividades», por la cual una acción subordina a una pluralidad de instrumentos, ya sea ordenándolos en una sucesión lineal (en una cadena de medios) o incluso organizándolos, de forma más o menos compleja, según niveles diversos de jerarquía. Sin embargo, el mismo peligro subyace inevitablemente en el esquema básico del «tender», y en consecuencia debe poder ser representado en los términos de la correlación de la producción con la acción en general. Porque, en efecto, si la acción, a pesar de coincidir con su perfección, no obstante —como decíamos más arriba— no coincide *necesariamente* con ella, entonces ya la producción misma entra en cierta *concurrency* con la acción, y la situación de partida debe ser descrita en realidad como una *concurrency* de dos actividades, una de las cuales, siendo requerida por la otra, *puede a-tender* a dicho requerimiento, *cabiéndole* no obstante también, por ello mismo, desatenderlo.

Que la producción a-tienda a la intimación de la acción significa que responde a ella y que, por tanto, hay *en-tendimiento* entre ambas actividades; por el contrario, la falta de respuesta a la intimación de la acción constituye una falta de *en-tendimiento* conforme a la cual la *concurrency* de la producción y la acción deviene en una *con-tienda* entre ambas actividades: si la producción a-tiende a la acción, entonces su tender —en la medida es que responde al requerimiento de la acción— es un *en-tender*; si, por el contrario, la desatiende, entonces su tender deviene en un *con-tender*. Por otro lado, desatender a la acción que la consume es para la producción lo mismo que *distraerse* de su bien, esto es, *entretenerse* en su propio fin o —en el marco de la *concurrency* de las

múltiples actividades— en algún otro que, acabándola en alguna medida, no le confiere en todo caso su definitiva compleción. Entreteniéndose en su propio fin, la producción se abstiene y aparta no de otra actividad que de aquella misma que la consuma, y, así, se abandona a sí misma, con lo que la pérdida de sentido de la producción —por la cual la producción se abandona a la producción— es lo mismo que la pérdida de la posibilidad de la acción. De modo que, en suma, lo que a la producción *le cabe* es «dis-tenderse», «holgar» con respecto al fin de la acción que la consuma. Y puesto que una producción holgada o dis-tendida es una producción más o menos inadecuada al fin de la acción, la misma será por ello mismo relativamente mala: su ἔργον, para ser exactos, será «defectuoso» (*no bastará* a la acción), o, dicho de otro modo, será malo en razón de la «falta de tono» de la actividad que lo produce.

Si la producción, postergando cualquier otra actividad concurrente e incluso difiriéndose a sí misma, a-tiende al requerimiento de la acción y se orienta a su fin, entonces ésta puede *dirigirla* (mas *no* la dirige *necesariamente*, como en breve se pondrá de relieve). Estando el bien de la producción «más allá» (παρά; EN I 1, 1094^a4) de la producción, a saber, en el fin de la acción a la que rinde su ἔργον, decimos que ésta es «directora» (ἀρχιτεκτονική) de aquélla porque puede ponerla «bajo» (ὑπό; *ib.* 10) su rección, *sub*-ordinarla. La acción puede dirigir a la producción no sólo por ser mejor que ésta y ser su fin «preferible» (αἰρετώτερον; *ib.* 15), sino, además, porque la acción es buena en sí misma; y siendo buena en sí misma, hace —relativamente— buenos y «escogibles» (αἰρετά) a los instrumentos que requiere y a los que requiere, sólo en la medida en que éstos la a-tienden a ella, «se persiguen» (διώκεται; *ib.* 16) con vistas a ella, la prefieren a ella. La acción dirige a la producción, la pone bajo su rección, *ordenándola* a su fin, es decir, ordenándole una *determinada manera* de desplegarse. Esa determinada manera de desplegarse la producción se reduce a un *abstenerse* de holgar para *tomar parte* en la acción que la consuma, pero en el marco más complejo de la múltiple concurrencia de las actividades supone un *apartarse* de unas actividades y *reunirse* organizadamente con otras, esto es, un sumarse a las actividades que en conjunto proveen a la acción. Así, la rección de la acción, la «*determinada manera* de des-plegarse» por ésta ordenada, equivale a una *co-rrección* consistente en una *rectificación* del despliegue de la actividad productiva, conforme a la cual ésta «se *des-plega plegándose*» al fin de la acción, el cual, por su lado, constituye la «pauta» de dicha rectificación.

Ahora bien, ¿acaso no está la actividad ἀρχιτεκτονική expuesta igualmente a la desorientación arriba descrita? Pues la concurrencia de la producción y la acción, consecuencia de la no necesaria coincidencia de la acción con su perfección, no sólo expone a aquélla a la holgura de la actividad instrumental, sino que, precisamente porque su tender no es en ningún caso *in-mediato*, también a la acción le cabe perder su sentido.

Cuando la acción, a-tendiendo a su fin, perfecciona así a la producción que *responde* a su requerimiento, entonces aquélla *co-rresponde* a ésta. Siendo también esta co-rrespondencia condición del *en-tendimiento* entre ambas actividades, la falta de co-rrespondencia por parte de la acción a la atención de la producción comporta una falta de *en-tendimiento* que, nuevamente, convierte a la concurrencia de ambas actividades en una *con-tienda*, sólo que de distinto signo a la ya señalada: si la acción a-tiende a su fin, entonces su tender —en la medida en que co-rresponde a la atención de la producción— es un *en-tender*; si, por el contrario, lo desatiende, entonces también su tender deviene en un *con-tender*, sólo que la acción desatiende a su fin, *se distrae* de su bien, *entreteniéndose* en el fin parcial de la producción. Absteniéndose a la vez de perfeccionarse y de dirigir a su consumación al tender unitario que conforma, la acción

toma de este modo parte en el fin no final de ésta. Ahora bien, cuando la acción tiende al fin propio de la producción por ella requerida, o –en el marco de la concurrencia de las múltiples actividades– al de uno de sus medios, entonces «tiende a un fin distinto de ella misma»: poniendo su fin «más allá» (παρα) de su bien, la acción pasa por encima de él y lo allana, allanando de ese modo su diferencia con respecto a la producción e instrumentalizándose ella misma en definitiva. Así pues, la pérdida de sentido de la acción –por la cual ésta se instrumentaliza– se identifica con la pérdida de la acción sin más.

En tal caso, lo que en última instancia *le cabe* a la acción es «ex-tenderse» más allá del fin final de la producción por ella requerida, siendo así que ese «ex-tenderse» debe interpretarse en términos de un «forzarse», esto es, en términos de un «forzamiento» de la actividad instrumental a la que a la acción le cabe precisamente reducirse. Y dado que una producción –a saber, la producción a la que una acción ha quedado reducida– forzada o ex-tendida es una producción más o menos inadecuada al fin de la acción –a saber, al fin de la acción que *puede* dirigirla y, por ello, no la dirige necesariamente–, la misma será por ello mismo relativamente mala: su ἔργον, en efecto, será «excesivo» (excederá al que la acción necesita y requiere); en otras palabras, será malo en razón del «exceso de tono» de la actividad que lo produce.

Puesto que, como hemos visto, tampoco la acción se des-pliega plegándose *necesariamente* a su fin, también ella resulta estar sujeta a una «determinada manera de desplegarse», la cual constituye, igual que la de la producción, no una rección sin más (independiente de instancias externas), sino una co-rrección que, en este caso, no adopta la figura de una rectificación sino la de una *contención* del despliegue de la actividad. La acción se pliega a su fin cuando se despliega no de otra manera que *conteniéndose* en su fin, el cual constituye el «límite» de dicha contención.

Así pues, la actividad *en general*, entendida como «tendencia» o «remisión» a un fin, debe interpretarse en definitiva como «la actividad *instrumental*», puesto que el esquema del ἐφίεσθαι, tal como ha quedado explicado, no justifica la diferenciación de la acción frente a la producción, es decir, resuelve la diferencia entre ambos términos reduciendo la πρᾶξις a la ποιήσις. De este modo, cuando Aristóteles dice que el fin de la actividad directora es preferible a los fines de las actividades a las que dirige, poniendo así de relieve la condición ἀρχιτεκτονική de la πρᾶξις, por la cual ésta constituye una actividad subordinante por tener, a diferencia de las actividades a las que subordina, su fin en sí misma, y precisa a continuación que «es indiferente» (διαφέρει οὐδέν; cf. *ib.* 14-17) a este respecto que la actividad directora sea una acción o una producción, tal precisión debe entenderse como una *puesta en evidencia* de la acción como ruptura frente a la producción, o lo que es lo mismo, como un reconocimiento de la *cuestionabilidad* de la identificación de τέλος y ἀγαθόν que precisamente ha venido dándose por supuesta desde el principio.

En este punto crucial, de acuerdo con lo dicho, Aristóteles *expone* (y pone por ello en evidencia) no otra cosa que el presupuesto, sobre el cual se asienta Grecia, de que determinadas actividades –a diferencia de otras– son «buenas en sí mismas». Dicho presupuesto no puede dejar de operar en el mismo discurso aristotélico, y así, éste es *expuesto* en el paso estudiado sólo para procederse a justificarlo. Esto explica que en los pasajes de *EN* I hasta ahora analizados no haya aparecido la ποιήσις y que, en su lugar, la πρᾶξις ocupe todo el espectro de la ἐνέργεια¹⁵⁰. Por lo demás, de acuerdo con la

¹⁵⁰ Pero ello también explica en general el hecho de que a lo largo de la *Ética a Nicómaco* se ilustre a menudo la πρᾶξις con actividades de las que en principio diríamos que son más bien ποιήσεις (*vid. supra* n. 14). Puesto que la diferenciación de la acción frente a la producción no halla su fundamento en la acción misma, es así que la diferencia entre ambos tipos de actividad es relativa y que, en consecuencia,

gravedad del cuestionamiento al que responde, esa justificación no es (no puede ser) algo que quede despachado a continuación, en los razonamientos comprendidos en las siguientes líneas de la *Ética a Nicómaco*, sino que, por el contrario, da consistencia al entero proyecto de elaboración de una ética y una política o, en otras palabras, de una filosofía práctica. Sin embargo, *por muy acertada* que demuestre ser tal justificación, el hecho mismo de que deba procederse a ella, el hecho mismo de que Grecia tenga que explicarse a sí misma una vez acontecida la exposición de su fundamento, es todo ello un aspecto del fenómeno de la extinción de Grecia; mejor dicho, es la excelencia del pensamiento aristotélico, su rigurosidad y exhaustividad, lo que *a fortiori* hace de él expresión de la puesta en vilo de Grecia.

Haciendo pie sobre la comprensión de la actividad como tendencia a un fin (o del bien como algo a lo que tiende una actividad), hemos visto que el fenómeno de la desorientación aparece sólo como un peligro, acontece en el horizonte de la determinación del fin del tender como su bien y, por tanto, acontece sólo como una «falta» de determinación de la actividad: lo obvio es la ordenación de la actividad a su fin, mientras que la «falta» de orientación es lo que demanda una explicación. A este respecto, considerando a la acción como un tender unitario que integra a la producción, debe observarse que si el fin de la actividad *pauta* la manera en que ésta se despliega es porque de antemano también *de-limita* el horizonte de su desorientación, que es el horizonte de sus distracciones y correspondientes entretenimientos, es decir, el de su «distracción» del bien o fin final y su «entretenimiento» en los medios o fines parciales. En cuanto que consiste en un tender, la actividad es un «tono», una «tensión», algo que «se tiende»¹⁵¹, «se estira», «se des-pliega» *hacia algo* y, por consiguiente, de *cierta* manera, en *cierta* dirección. Si lo que se despliega se desplegara de *cualquier* manera – si desplegarse de *cierta* manera consistiera en desplegarse de *cualquier* manera–, entonces se desplegaría hacia cualquier cosa, en cualquier dirección, con lo que ninguna de las cosas hacia las que tendiera sería su fin (no se acabaría en ninguna de las cosas hacia las que se tendiera): no habría más «fin» del tenderse que el tenderse mismo. Si por el contrario asumimos que la cosa hacia la que algo se despliega es su fin (aquello en lo que el despliegue se acaba), entonces la *cierta* manera de desplegarse de lo que se tiende habrá de consistir en una *determinada* manera de desplegarse. Ciertamente, eso no es lo mismo que acabarse necesariamente; el despliegue no se acaba *necesariamente* en aquello hacia lo que se despliega porque, en tal caso, el fin del despliegue sería inmediato, es decir, no habría despliegue alguno. Pues cuando describimos la actividad, como acabamos de hacer, como el despliegue de una cosa hacia otra que es su fin, de lo que estamos hablando no es sino de una cosa que se hace *por medio de* otra(s): por medio de otra(s) *determinada(s)*, es cierto, pero en todo caso no inmediatamente. Por lo cual la comprensión de la actividad como «tender» presupone que lo que se despliega está expuesto al peligro de «distrarse de su fin entreteniéndose en sus medios»: el fin, «pauta» y «límite» de la actividad, rige el despliegue que en él se acaba *corrigiéndolo*,

la consideración de una y la misma actividad como una *πρᾶξις* o una *ποιήσις* depende de la perspectiva desde la que se la considere: en cuanto que el médico limita la actividad del cocinero señalándole qué alimentación es nutritiva y cuál no, la actividad médica debe ser considerada como una acción, mientras que la misma debe ser considerada como una producción teniendo en cuenta que no es el médico el que señala, por ejemplo, a quién se debe curar y a quién no, en qué casos se debe ejercer el arte médica y en cuáles no, sino que es ya el político el que decreta tal tipo de cosas. Pues bien, que sistemáticamente se hable de la actividad humana en términos de *πρᾶξις* (salvo cuando es justamente de la diferencia de ésta frente a la *ποιήσις* de lo que explícitamente se trata) deja ver que lo que de antemano rige para Aristóteles es el presupuesto de la irreductibilidad de ésta a la *ποιήσις*.

¹⁵¹ Forzamos aquí un uso pronominal del verbo en su acepción principal de «desdoblar», «extender», «desplegar».

es decir, *rectificándolo y conteniéndolo*, lo cual significa, efectivamente, que el despliegue tiene la «posibilidad» de acabarse, pero, con todo, y por ello mismo, a lo que *se tiende* «le cabe» igualmente *distenderse* y *extenderse*, holgar y forzarse. Ahora bien, tampoco esto le cabe ilimitadamente; a lo que se despliega de manera determinada le cabe tanto distenderse como extenderse hacia otros fines distintos de aquel en el que se acaba, pero *no* hacia otros *cualesquiera*, porque esto –el no desplegarse de cualquier manera– era justamente lo que significaba «desplegarse de manera determinada» o «tenderse a un fin». El horizonte en el que a la actividad le cabe *no entenderse* con su fin y, de ese modo, *contender* con él, es justamente el de-limitado por el fin de la actividad, esto es, el de las múltiples actividades concurrentes por él regidas, las cuales constituyen *su* posibilidad y, por ello mismo, condicionan la contingencia de *su* pérdida. De acuerdo con esto, diremos que tanto la holgura como el forzamiento de la actividad conforman el género de la actividad «mala», o, más exactamente, el de la *relativamente* mala, puesto que, en tanto la actividad huelgue o se esfuerce, su falta de entendimiento con el fin no será en ningún caso ilimitada. «Actividad» mala en sí misma, en fin, será justamente la que caiga fuera del marco de la actividad tal como aquí se ha asumido y definido, o sea, la que se despliegue de cualquier manera y por tanto sin fin (es decir, la que se despliegue *por* desplegarse y, en consecuencia, sin fin *ninguno*, ni parcial ni final).

El razonamiento precedente, el cual, suponiendo la diferencia de la acción frente a la producción, no obstante las ha integrado unitariamente en el fenómeno del tender, deja ver que sobre el suelo de Grecia la acción se comprende como un despliegue hacia un fin efectuado por medio de la producción, la cual, entonces, debe ser considerada como la realización de la determinada *manera* que tiene la acción de desplegarse: la acción se despliega hacia su fin no necesaria sino mediatamente, pero tampoco de cualquier manera, sino tendiéndose *primero* hacia el fin de esta actividad, *luego* hacia el de aquella y *por último* hacia el de aquella otra, actividades que, no acabándose en su propio fin sino en el de la actividad que las engloba, constituyen por su lado no acciones sino instrumentos de una acción. Por otro lado, se ha de reparar en que la acción es condición de la producción –ésta presupone a aquella– no sólo en el sentido de que la $\pi\acute{o}\iota\eta\sigma\iota\varsigma$, como hemos visto, constituye un cumplimiento parcial del despliegue de la $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$ y es por tanto parte de ella y relativa a ella, sino también, pero por ello mismo, en el sentido de que: (a) sólo apartándose de la $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$ que la requiere puede la $\pi\acute{o}\iota\eta\sigma\iota\varsigma$ abandonarse a sí misma y (b) sólo en cuanto que $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$ (sólo pasando por encima del $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ que tiene en sí misma) puede la $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$ instrumentalizarse; lo cual significa, a su vez, (a) que la $\pi\acute{o}\iota\eta\sigma\iota\varsigma$ no se abandona a sí misma sino para erigirse en una $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$, y (b) que la $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$ no puede ser instrumentalizada sino por otra $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$. Tanto la acción en la que se erige una producción que se abandona a sí misma, como la acción que instrumentaliza a otra acción, presuponen, desde luego, un apartamiento de sus respectivos bienes, apartamiento en razón del cual se hacen malas; pero, por malas que sean tales $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$, no por ello dejan de ser $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$.

El otro escenario apuntado («si lo que se despliega se desplegara de *cualquier* manera, etc.»), aquel que resulta de la puesta en evidencia de la consistencia de la $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$ y en el que, por tanto, ya no se representa el acontecer de Grecia ni el de la pérdida de Grecia, sino el de lo que pueda sucederle a esa pérdida, es mencionado por Aristóteles a continuación –en el texto en el que nos centramos–, en consonancia con todo lo dicho, sólo para descartarlo y excluirlo como *posibilidad*:

EN I 2, 1094^a18, 19-21 Εἰ [...] μὴ | πάντα δι' ἕτερον αἰρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ' εἰς ἄπειρον, | ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὁρεξίν) . . .

Si¹⁵² (1) no lo escogemos todo por otra cosa (si no es la actividad productiva la que rige), en cuyo caso (2) nuestra actividad se desplegaría ilimitadamente, (3) de modo que el deseo sería vacío y sin sentido, entonces lo que ocurre es: (1) que unas cosas son «preferibles» (αἰρετότερα) a otras que, a su vez, son «escogibles» (αἰρετά) sólo con vistas al logro de aquéllas; (2) que actuamos —o al menos *podemos* actuar— «de una determinada manera», a saber, plegándonos a un fin que supone el efectivo acabamiento de nuestra actuación, su consumación; (3) que nuestra tensión, nuestra inquietud, nuestra agitación, tiene la solidez del sentido que determina ese fin en el cual esa tensión, inquietud y agitación encuentra su aplacamiento. En otras palabras, si el horizonte de nuestra actividad no sólo no se reduce al de la actividad productiva, sino que, al contrario, ésta no aparece sino integrada en una actividad consumatoria, tal que *consume* a aquélla *consumiendo* sus productos, entonces la causa de que unas actividades sean πράξεις y no ποιήσεις no puede reducirse a su vez al *factum* de la subordinación de unas actividades por otras, pues en tal caso la actividad subordinante sólo alcanzaría a ser comparativamente mejor que la subordinada, y no su definitiva compleción.

Ahora bien, asumiendo que una actividad no es mejor que otra sólo por someterla, sino que, al revés, unas actividades se hacen relativamente buenas por subordinarse a otras que son buenas en sí mismas, lo único que hacemos es constatar la irreductibilidad de la πράξις, no dar razón de ella, puesto que esa irreductibilidad no encuentra su fundamento en la πράξις misma en cuanto que actividad distinta de la ποίησις. Por otro lado, es cierto que la consistencia de la πράξις, la solidez de su diferencia frente a la ποίησις, exige por sí sola, como condición suya, un fin *final* del tender, esto es, un fin querido por sí mismo y por el cual se quieran todos los demás, τέλος que, evidentemente, no puede serlo de «lo producible», sino que habrá de serlo de «lo realizable»¹⁵³. Sin embargo, esto es algo en lo que a estas alturas no debería hacer falta insistir, puesto que la precisión recién hecha no es por sí misma más que un corolario deducible de la pura consistencia de la πράξις, una apostilla que nos vemos obligados a poner a todo lo anterior atendiendo a la fáctica concurrencia de las múltiples actividades. Porque, si el fin de la acción limita la dis-tensión de la actividad, impidiendo de ese modo que el abandono de la producción a sí misma sea pleno, ¿qué otra instancia, si no un fin *final*, podría limitar a su vez la ex-tensión de la actividad impidiendo así una indefinida instrumentalización de la acción? En efecto, el mismo ἐφίεσθαι, en cuanto que ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι, exige internamente una πράξις última que, en cuanto tal, opere la cancelación de la instrumentabilidad de la πράξις en general, limitando con ello también, en sentido inverso, la separabilidad de la ποίησις. Conforme a todo lo anteriormente expuesto, se entiende también fácilmente la necesidad de que dicho fin sea uno muy específico, a saber, uno que no sólo habrá de ser, en cuanto que *fin* de una acción, «un bien» en sí mismo, sino que además tendrá que ser, en cuanto que *final*, «la perfección», tratándose entonces de aquel fin que hace de la acción a la que finaliza «la mejor». Que este fin —el fin final de la πράξις— sea «el bien y la perfección» (τἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον) significa que, más allá de ser «buena» en sí misma y «mejor» que la producción que integra en su tender, la acción que en él se acaba, y en tanto se acaba efectivamente en él, es «la mejor» de las acciones; ahora bien, puesto que toda acción es buena en sí misma y no relativamente, tal acción última no puede ser mejor que cualquier otra del mismo modo que un instrumento es mejor que otros; la actividad última, efectivamente, no puede ser «mejor» que las demás por ser «más adecuada» al

¹⁵² Lejos de denotar condición, este «si» debe leerse en el sentido de «siendo evidente que».

¹⁵³ EN I 2, 1094^a18-19, 21-22, Εἰ δὲ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τᾶλλα δὲ διὰ τοῦτο [...], δηλὸν ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον.

fin en el que todas se acaban, puesto que su condición de τὸ ἄριστον supone una ruptura en el seno de la acción, no ya en el de la producción; la acción última, por el contrario, es «la mejor» en el sentido de que, más allá de ser un «bien» en sí mismo, su fin –el fin final– es el «perfeccionamiento» o la «consumación» de toda πράξις. Dicho fin, τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, es, en suma, «el bien en cuanto que la perfección de la πράξις en general».

Hemos dicho que la exigencia de un fin final de la actividad, esto es, de un fin que avale el perfeccionamiento de la acción en general, se deduce sin más de la consistencia de la πράξις y, por tanto, del análisis precedente en su conjunto, de suerte que, una vez desarrollado dicho análisis, aquella exigencia se presenta como algo en lo que no debería hacer falta insistir o que no habría de requerir ulteriores explicaciones. En consonancia con esto, hemos visto que Aristóteles aborda esa exigencia de forma desembarazada, obteniéndola sin solución de continuidad a partir de la asunción de la condición «directora» de la πράξις por oposición a la ποιήσις. Ahora bien, por lo que respecta a la interpretación del inicio de la *Ética a Nicómaco* como fundamentación del proyecto de una filosofía práctica, y por lo que respecta a la comprensión del sentido de ese proyecto, es de la máxima importancia reparar en que el fin final traído a colación a esta altura del discurso aristotélico es en todo caso el límite de la actividad *práctica*, no menos, desde luego, pero tampoco más. Es decir, ese fin final, que, por supuesto, no puede ser el de una actividad productiva, pero tampoco el de una acción cualquiera, sino que ha de ser el de una acción última, no deja en ningún caso de ser, por ello mismo, el fin *de una acción*. Así pues, en la medida en que se circunscribe al campo práctico y no trasciende el dominio de la πράξις, el fin final de τὰ πρακτά no puede ser considerado en absoluto como el fundamento de la irreductibilidad de la πράξις: siendo ella misma una acción, y estando por tanto ella misma sujeta a la contingencia de la desorientación, la actividad práctica última, cuyo τέλος es la perfección de la actividad práctica en general, no puede ser considerada en absoluto como *la causa* misma de la perfección de la acción, esto es, como la causa del carácter de ser «en sí misma buena» de la πράξις en general.

El reconocimiento inicial de las confusas menciones aristotélicas del «tender» en cuanto que tender *práctico* y *productivo*, tanto de las más generales (τέχνη, μέθοδος, πράξις, προαίρεσις, ἐπιστήμη) como de las más concretas (ιατρική, ναυπηγική, στρατηγική, οἰκονομική, ἵππική, χαλινοποιική), como menciones de «fenómenos humanos»; la atribución de la condición de αἰρετόν –más allá de puramente ἀγαθόν– al τέλος de ese tender; el recurso a los verbos βούλομαι y αἰρέω, además en la primera persona del plural, como designaciones inopinadas de las formas en las que el tender se especifica en cuanto que tender práctico y productivo; la puesta en relación de la tendencia unitaria que configura la πράξις con el «deseo», o lo que es lo mismo, la identificación del ἐφίεσθαι práctico con el ὀρέγεσθαι; todo ello señala a la πράξις, y por tanto también a la ποιήσις, como actividades humanas, y al τέλος final de τὰ πρακτά como «el bien humano» (τὰνθρώπινον ἀγαθόν; *EN* I 2, 1094^b7). Tal es el fin de la actividad política, el cual ha de ser a su vez la «consumación» de cualquier otra actividad y no puede por tanto consistir sino en el «ajustamiento» mutuo (y asimétrico) de todas las demás πράξεις y ποιήσεις. El saber que cualifica a la πράξις política, según esto, considerará «lo consumado y lo justo» (τὰ καλὰ καὶ τὰ δίκαια; cf. *ib.* 3, 1094^b14-15), siendo así que la política misma en cuanto que actividad ejercida, cuyo τέλος «abarcará los de todas las demás», habrá de concretarse en un legislar «qué debe hacerse y de qué hay que apartarse»¹⁵⁴.

¹⁵⁴ *EN* I 2, 1094^a25-^b7: πειρατέον τύπω γε περιλαβεῖν αὐτὸ [*sc.* τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον] τί ποτ' ἐστὶ καὶ τίνος τῶν ἐπιστημῶν ἢ δυνάμεων. δόξειε δ' ἂν τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς. τοιαύτη δ' ἡ

Pero, puesto que esta actividad legislativa, la más *autónoma* de las actividades humanas, sigue siendo ella misma una *πρᾶξις*, la misma no puede ser considerada como una actividad *autosuficiente*. El fin de la política es, por así decirlo, el señalamiento del fin de cualquier otra actividad humana, pero, no estando exenta del peligro de la desorientación, no siendo tampoco el suyo un tender *in-mediato*, la actividad política misma no justifica por sí sola su carácter autónomo, ni justifica por tanto la irreductibilidad de la *πρᾶξις* a la *ποιήσις*. La dificultad para comprender este trance del planteamiento aristotélico del proyecto conjunto de una ética y una política, la dificultad para reconocer que, por un lado, la diferenciación de la acción frente a la producción reclama un fin final de la actividad humana, pero que, por otro lado, ese fin final, el «bien humano», no puede fundamentar por sí solo dicha diferenciación, explica la situación en la que la hermenéutica se encuentra por lo que respecta a la lectura de la *Ética a Nicómaco*, situación bien representada por la siguiente consideración de Rodrigo (2003: 18): «*Le paradoxe qui apparaît rétrospectivement comme le plus frappant lorsqu'on a parcouru l'ensemble de l'Éthique à Nicomaque provient du hiatus entre les thèses sur le bonheur qui sont exposées dans le livre I et celles qui le sont dans le livre X. En effet, au livre I le bonheur paraît être appréhendé du point de vue de l'action humaine, disons du point de vue de la « pratique » au sens le plus large du mot, englobant la praxis et la poïesis, alors qu'au livre X c'est finalement l'étude du bonheur lié à la vie théorétique-contemplative qui semble retenir Aristote. Cette différence d'approche s'avère, en outre, être d'autant plus problématique que, bien qu'elle soit apparemment massive, ses bords ne sont pas franchement dessinés.*»

De nuestro análisis se desprende que en la *Ética a Nicómaco* no hay dos «puntos de vista» o dos «enfoques diferentes», sino que el *recorrido* de dicho texto en su conjunto viene exigido por su propio planteamiento inicial. El proyecto aristotélico de una filosofía práctica reclama desde su apertura, en efecto, una causa de la consumación de la actividad humana externa a ésta, toda vez que la diferenciación en el seno de dicha actividad de la acción frente a la producción sólo podría encontrar su consistencia en una actividad que, diferenciándose ella misma ahora de la *πρᾶξις*, ostentara eminentemente la condición de ser autosuficiente. Tal condición de la «autosuficiencia» (*αὐτάρκεια*) es justamente la que cumple el *θεωρεῖν*, la actividad del *νοῦς*, de lo cual da cuenta Aristóteles por extenso en *EN X 7*. Que el fin del *νοῦς* excede al bien humano lo pone de manifiesto el que éste se caracterice propiamente, no por considerar «lo consumado y lo justo», sino por «poseer la apercepción de lo consumado y lo divino» (*ἐννοῖαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων*; *EN X 7*, 1177^a15), de acuerdo con lo cual está el que el hombre no se entregue *en cuanto tal* a la *θεωρία*, sino «en cuanto que en él reside algo divino» (*ἢ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει*; cf. *ib.* ^b26 y ss.).

Por otra parte, el saber en el que consiste la excelencia de la *θεωρία* es la *σοφία* (cf. *ib.* ^a22-27), la cual no difiere de la *ἐπιστήμη* sino, precisamente, por cuanto al hombre le cabe «estudiar» los entes a los que les está dado *ser-necesariamente* lo que son sin partir del conocimiento de sus primeras causas, esto es, sin demostrar sus propiedades *a partir de* los principios peculiares del género al que éstos pertenecen. La diferencia entre la *σοφία* y la *ἐπιστήμη* reproduce por tanto la que tiene lugar entre la *φρόνησις* y la *τέχνη*, siendo así que también el deslindamiento de la producción con respecto a la acción está forzado en último término por la necesidad de dar cuenta del

πολιτικὴ φαίνεται· τίνας γὰρ εἶναι χρεῶν τῶν ἐπιστημῶν ἐν ταῖς πόλεσι, καὶ ποίας ἐκάστους μαθάνειν καὶ μέχρι τίνος, αὕτη διατάσσει· ὁρῶμεν δὲ καὶ τὰς ἐντιμοτάτας τῶν δυνάμεων ὑπὸ ταύτην οὖσας, οἷον στρατηγικὴν οἰκονομικὴν ῥητορικὴν· χρωμένης δὲ ταύτης ταῖς λοιπαῖς τῶν ἐπιστημῶν, ἔτι δὲ νομοθετοῦσης τί δεῖ πράττειν καὶ τίνων ἀπέχεσθαι, τὸ ταύτης τέλος περιέχει ἂν τὰ τῶν ἄλλων, ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη τὰνθρώπινον ἀγαθόν.

fenómeno conforme al cual al hombre le cabe de hecho desligar la *ποίησις* de la *πρᾶξις* a la que en cada caso es relativa. Sin embargo, el ejercicio de la *θεωρία* no se reduce a la actividad desembarazada por la cual se estudia el género de *τὰ ἐξ ἀνάγκης ὄντα* y a la cual propiamente cualifica la *σοφία*. Que la *θεωρία* sea la causa del bien humano no significa que la consumación de la vida humana se encuentre solamente en «la vida contemplativa» del filósofo puro, esto es, en el estudio de la matemática, la física y la teología, sino que se encuentra igualmente, y para empezar, en el estudio en razón del cual advienen en los hombres las excelencias práctica y productiva. Del ejercicio del *νοῦς*, y por tanto también de la *σοφία*, depende no sólo el que el geómetra, conociendo la causa del *πρᾶγμα* en cuestión, *sepa*, más allá de meramente creerlo, que al triángulo le está dado por sí mismo *ser* necesariamente de-ángulos-iguales-a-dos-rectos, sino que de él dependen también la *τέχνη* y la *φρόνησις*, digamos, por ejemplo, el *saber* hacer del arquitecto naval y el del político. Dicho de otro modo, si la *θεωρητικὴ διάνοια* no es otra cosa que una *θεωρία* desembarazada, dedicada no a otro fin que a sí misma, ocurre que también hay una *πρακτικὴ διάνοια* y una *ποιητικὴ διάνοια*, las cuales han de consistir a su vez en sendas filosofías práctica y productiva. De lo cual no hemos de deducir que la actividad del «entendimiento» sea instrumentalizable. Lo que ocurre, más bien, es que el *νοῦς* no es el MODO de ser de un particular ὄν, sino que es la causa primera del «ser» en general y, por tanto, lo que subyace en todo particular MODO de ser.

CAPÍTULO 3

EL SER ΦΥΣΕΙ Y EL «SER» EN GENERAL

Puesto que, por un lado, la excelencia con la que cabe desempeñar una actividad consiste en el *saber* del *πρᾶγμα* del que se ocupa la actividad, y, por otro lado, el *saber* de un *πρᾶγμα* —el cual no se reduce a la *experiencia* del mismo (que consiste en la familiaridad con éste, y, como tal, supone un «conocimiento deficiente» de él) pero tampoco acontece aparte de ella— es el conocimiento de la causa del *πρᾶγμα* (conocimiento en razón del cual no es otra cosa que el *πρᾶγμα* mismo lo que queda *sabido* o «bien conocido»), podemos decir que lo que añade la excelencia al desempeño puramente eficaz de la actividad es el reconocimiento y la asunción del MODO de ser de la cosa de la que ésta se ocupa. Que el *saber* no pueda originarse sino sobre la base de un previo acostumbramiento a aquello de lo que se llega a saber, a la manera, por tanto, de un *extrañamiento* (una detención y un distanciamiento) con respecto a aquello con lo que uno está de antemano *familiarizado*, se debe a que a la cosa, por su lado, le está dado el no aparecer de cualquier FORMA, esto es, el *ser una cosa determinada* (no asimilable a cualquier otra) y el poseer en consecuencia un *aspecto determinado*: porque la *apariencia* de la cosa está determinada por su *ser* la cosa «misma» que es, la *experiencia* de la cosa es ya un grado cero del *saber* de ella y es en cuanto tal el sólido e imprescindible fundamento de ese saber. Topamos aquí, pues, con la condición última de la que depende el sentido del rodeo hasta aquí emprendido, y topamos en consecuencia, por así decirlo, con el corazón de la esencia de Grecia, constituido por la *irreductibilidad* y el *sólido haber* de las cosas. De modo que, si el *ser* de Grecia puede ser descrito como hasta aquí se ha hecho, entonces lo que para empezar tiene que estar definiendo a Grecia es la *consistencia* con la que en esa situación histórica las cosas *son* lo que en cada caso sean (el consistir de éstas en *algo*, su *ser* no cualquier cosa sino *una determinada*).

Que las cosas tengan cada cual un «MODO de ser» significa que las cosas «aparecen» no de cualquier FORMA, no pareciendo cada una cualquier otra, sino pareciendo cada una *algo* (determinado). Significa, pues, que las cosas tienen un *aspecto definido*, una determinada-FORMA-de-aparecer, un εἶδος. Ahora bien, que la cosa *sea* lo que es *apareciendo* «de forma determinada» significa que la cosa *es* lo que es *distinguiéndose*, diferenciándose de aquello a lo que de hecho se parece y a lo que de antemano se encuentra asimilada; diferenciándose, en otras palabras, frente a un γένος, o sea, frente a un «género de cosas» del cual, por otro lado, la cosa forma parte *originalmente*. Pues bien, ese «diferenciarse frente a aquello a lo que de antemano se pertenece» en el que consiste el *haber* de las cosas en Grecia es justamente lo que constituiría el valor léxico de la raíz de φύσις.

Si asumimos que eso que, según acabamos de decir, significa «ser» en Grecia, es algo desde luego no significado por el verbo εἰμί, pero sí designado, por más que de forma plástica y figurativa, por así decirlo —o, como Aristóteles mismo lo expresa en referencia al sustantivo φύσις, «metafóricamente y en sentido lato» (vid. *supra* 1ª Parte, cap. 6)—, por el verbo φύω, entonces se comprende que el significado originario del correspondiente *nomen actionis* en -σις derivado de la raíz verbal φυ- sea el de «entidad» en general. «Toda οὐσία», *todo* MODO de ser es φύσις, en la medida en que *ser* es para el ente en general «brotar», «crecer», «nacer», esto es, «salir» no *de* cualquier cosa, «despuntar» no *frente a* cualquier cosa, sino «salir» *de* o «despuntar» *frente a* aquello que supone para el ente su específico «origen», su específico γένος. Y si a dicho significado originario le pertenece una esencial cuestionabilidad es justamente porque aquello que ante todo φύεται, y por ello ante todo «es», es el φύσει ὄν en sentido estricto (o sea, en el sentido definido por Aristóteles). Es, en efecto, en una ex-tracción del ente φύσει donde se inicia la ποίησις (vid. *supra* Introducción, cap. 4), la cual a su vez, como hemos visto, abastece a la πρᾶξις; es, pues, del ente φύσει *de donde procede* la actividad humana, erigiéndose aquél, en cuanto que ὕλη de τὰ ποιούμενα, en una condición del *ser* ἄνθρωπος. Por lo que respecta a τὰ μαθήματα, tales ὄντα suponen por su lado una «abs-tracción» (ἀφαίρεσις) que parte de τὰ αἰσθητά¹⁵⁵. Ahora bien, puesto que «las cosas aparentes a la sensación» se caracterizan por *ser*-móviles¹⁵⁶, y el *ser*-móvil en general, como acabamos de ver, tiene en el *ser*-φύσει una condición material, hemos de concluir que también para los entes de los que se ocupan los saberes matemáticos son los entes φύσει una ἀρχή. En cuanto a aquello a lo que le está dado «el *ser*-divino», la entidad primera, su carácter «inmóvil» y por ello «separado» de τὰ αἰσθητά, su *ser* «sustrayéndose a la apariencia», torna cuestionable el sentido en el que cabría decir de ello que es la entidad de un ente, o lo que es lo mismo, que «es» *alguna* cosa: puesto que su *ser* es un arrancarse al φαίνεσθαι, dicha entidad simple, tal que es *sin más* lo que «en sí misma» *es*, no «es» propiamente, esto es, no es algo a lo que le esté dado *ser* «por sí mismo» otras cosas, sino que es la causa primera del *ser* del ente en general, el «diferenciarse frente al aparecer» en el que consiste el «determinado aparecer», esto es, el *ser*, de τὰ ὄντα¹⁵⁷.

Así pues, lo que obtenemos es que τὰ ὄντα en general tienen su principio en τὰ φύσει ὄντα, a lo cual apunta Aristóteles en *Metaph.* XII 1 cuando identifica la αἰσθητή οὐσία con la entidad de los entes de los que se ocupa la φυσική (cf. igualmente *ib.* 6,

¹⁵⁵ Cf. *APo.* I 18, 81^b2-5, donde la expresión τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως λεγόμενα alude, «al menos principalmente» (cf. Ross, 1965: 566), a τὰ μαθήματα. Cf. *Metaph.* XI 3, 1061^a28-^b3; XIII 3.

¹⁵⁶ Cf. en *Metaph.* XII 1, 1069^a30 y ss., la caracterización de la αἰσθητή οὐσία por oposición a la entidad inmóvil y la posterior identificación de aquella como competencia de la φυσική en razón de su *ser*-móvil. Cf., en definitiva, *ib.* ^b3: Ἡ δ' αἰσθητή οὐσία μεταβλητή.

¹⁵⁷ *Ib.* 7, 1072^b13-14: ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἡρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. Pero cf. completos los caps. 6-7 de *Metaph.* XII, y vid. *supra* 1ª Parte, cap. 6.

1071^b3-4). El ente φύσει es el que en primer lugar asume la descripción del «ser» arriba aducida por cuanto es lo que primeramente «es», lo que primeramente «φύεται». En cuanto a dicha descripción del «ser», conforme a la cual decimos que ser es para el ente «aparecer de FORMA determinada», hemos de proceder en este punto a argumentar detenidamente esa *pertenencia a Grecia* que para ello hemos supuesto.

Hablar del «ser» que lo es de forma totalmente separada, es decir, del «ser» que no lo es de ninguna cosa, es lo mismo que no hablar de nada o decir vaciedades, salvo si lo que se está diciendo es precisamente que del «ser» que lo es de forma totalmente separada no hay discurso significativo que valga. Cuando en los textos filosóficos se habla de forma significativa del «ser», de lo que se habla es del *ser* de lo que aparece. Lo que aparece no es, en principio, sino lo que, siendo algo, *parece* (pone de manifiesto) lo que es. Es decir, lo que aparece no son sino las cosas. Ahora bien, cuando en los textos filosóficos se habla de forma significativa del «ser», ese hablar adquiere, para empezar, la forma de un preguntar, de un hacer cuestión, lo cual significa que en ellos el «ser» no está comprendido como algo obvio sino, esencialmente, como el objeto de un inquirir. Aclarado esto, y puesto que planteado el asunto en los términos en que se ha hecho no resulta accesible para nosotros la comprensión del «ser» en tanto que cuestión, hemos de preguntarnos en primer lugar cuál es (en qué consiste) la cuestión del «ser», si a lo que aspiramos es a interpretar a su vez la manera en que dicha cuestión se plantea y desarrolla en ciertos textos filosóficos en los cuales parece hablarse del «ser» con algún sentido.

El sentido del problema que pueda haber con el «ser» es desprendible, en lo que a la comprensión de dicho problema respecta, de la condición que al «ser» se le impone si es que del «ser» ha de haber un discurso significativo: o bien el «ser» lo es de forma totalmente separada, y entonces no tiene sentido hablar del «ser» por *no ser* ello nada de lo que aparece (por no llegarnos a nosotros, que hablamos, y omitiendo por ahora la cuestión de quiénes o qué seamos nosotros, noticia alguna de un tal ser en abstracto, o, mejor, que ni siquiera lo es en abstracto), o bien el «ser» lo es de lo que aparece, y entonces la oposición (esto es, la irreductibilidad de uno a otro término relacionados) misma entre el «ser» y el «parecer» determina a lo que aparece (a lo que *parece* lo que es) a *no ser todo* lo que parece. No quiere esto decir que el «ser» se torne cuestionable sólo en la medida en que los filósofos pretendan hablar de él con algún sentido. Cuando hablamos aquí de un discurso significativo en torno al «ser» no hablamos, para empezar, de otra cosa que del «aparecer» mismo: apareciendo, *pareciendo* (poniendo de manifiesto) lo que son, las cosas ya hablan de sí mismas, se dicen (dicen lo que son). En consecuencia, decir que la comprensión del problema que pueda haber con el «ser» está a expensas de la asunción de la posibilidad de un discurso significativo en torno al «ser», es lo mismo que decir que dicha comprensión está condicionada por la asunción de la exigencia interna a lo que aparece consistente en que lo que aparece *sea* algo y *parezca* lo que en cada caso sea. No de otro lugar que de dicha asunción mana, en efecto, el sentido de la cuestión del ser: pues si las cosas *parecen* en cada caso lo que son, entonces éstas *no* pueden *ser* ellas mismas *enteramente* lo que parecen.

La cuestión del «ser» se plantearía, según esto, en relación no a otro que al *ser* de lo que aparece: puesto que, en cuanto que *parece* lo que es, lo que aparece no *es simplemente* lo que es, sino que lo es pareciéndolo, se plantea en consecuencia el problema del *modo* en que las cosas *parecen* lo que en cada caso sean, o sea, del MODO en que lo que aparece *es* en cada caso algo. Es ese MODO que lo que aparece tiene *de ser* lo que en definitiva resulta y (en cuanto se asuma que lo que aparece *parece* efectivamente lo que en cada caso sea) no puede no resultar cuestionable. Ese MODO *de ser* de lo que aparece es lo que constituye la relación de oposición en que «ser» y

«parecer» se incluyen, la articulación misma de ambos términos de la relación, es decir, aquello mismo que determina al «ser» a aparecer (a parecer algo) y a lo que aparece a *ser* (algo, alguna cosa). Por lo tanto, esa articulación no será ya lo que en cada caso sea esta o la otra cosa que aparece, sino la consistencia misma del *ser* de lo que aparece, aquello en lo que *ser* algo (parecer lo que se es) consista. Preguntar *de qué* MODO *es* lo que aparece será, pues, lo mismo que preguntar *qué significa* que lo que aparece *sea algo* (o lo que es lo mismo, *parezca lo que es*), *qué es* para lo que aparece *ser*; será lo mismo que preguntar de qué modo *es* el aparecer, si es que ha de serlo de algo. Y el *ser* es en definitiva una cuestión, esto es, algo hablar en torno a lo cual no es sino preguntar o hacer cuestión, porque eso mismo que determina a lo que aparece a *ser* de algún MODO es justamente *lo que no aparece*, es decir, lo no obvio, lo no evidente, aquello para lo cual *aparecer* sería en todo caso desaparecer, aquello que sólo desapareciendo podría *ser* algo y, así, *parecer* lo que fuera. Lo significado en el decir de sí mismas (en el aparecer) de las cosas, esto es, aquello que éstas *son* en cada caso, no es en ningún caso el significado del «decir» mismo; lo que en el fondo significa, no lo que dicen las cosas, sino que éstas se digan, es algo que ninguna cosa dice, algo sobre lo cual lo que aparece guarda silencio (por más que ese mismo silencio no pueda sino ser, a su modo, significativo).

Si no apareciera nada, si no hubiera nada tal que, *siendo* algo, lo pareciera, entonces no habría problema alguno con el ser, el ser no sería cuestión de ningún tipo. Pero en cuanto que algo aparece y eso que aparece *es* algo, el ser de lo que aparece no puede sino ostentar una vocación aporética. El ser arrastra consigo su propia problematicidad, es decir, la posibilidad de su propio cuestionamiento. El ser es problemático en general, en lo que al surgimiento mismo del problema respecta, porque de la exigencia consistente en que lo que aparece *sea* algo y *parezca* lo que en cada caso sea (esto es, de la exigencia de que lo que aparece *no sea simplemente* lo que es) se deduce como otra exigencia interna la de que lo que aparece *no sea todo* (enteramente, sin más) lo que parece. Mientras el ser no es una cuestión, mientras no hay problema alguno con el ser, lo que hay es en todo caso («en todo caso», es decir: de haber algo lo que habría sería) la –consistente– apariencia misma, el *parecer* lo que sean de las cosas, es decir, la evidencia de que hay cosas, la obviedad de que lo que aparece *es* algo y parece lo que es, obviedad que equivale a «la firme expectativa» (δόξα en griego) de que las cosas *sean* lo que parecen y tengan por tanto una «determinada FORMA de aparecer». Sin embargo, esta misma evidencia condiciona la posibilidad de la experiencia de su propio fracaso, y por ello pertenece a ésta esencialmente la posibilidad de su propio cuestionamiento. Donde no hay evidencias en absoluto, es decir, donde no se tiene la firme expectativa de que algo *sea* lo que parece, lo que por principio tampoco puede haber es una ruptura de las expectativas.

Ahora bien, el problema del ser no irrumpe como una suerte de recaída en la ausencia de expectativas. Que el ser se torne problemático no implica que la situación de partida, en la cual lo que aparece *es* algo y *parece* lo que es, pierda su validez, puesto que la validez de dicha situación es el fundamento mismo de la problematización del ser. Si en algún momento dejara de regir la expectativa de que las cosas *sean* lo que parecen, esto es, si en algún momento dejara de parecer en general (es decir, dejara ello de ser no sólo obvio sino incluso cuestionable) que las cosas, siendo algo, parecen lo que son, en ese mismo momento dejaría la cuestión del ser de tener sentido tal como inicialmente se ha planteado. No obstante, el cuestionamiento del MODO de ser de lo que aparece tiene lugar sobre la base de un reparar o fijarse o detenerse en que efectivamente las cosas *parecen* lo que son, sobre la base de un destacarse el hecho mismo de que lo que aparece *no es simplemente* lo que es. La experiencia de que las

cosas *parecen* también lo que no son, la experiencia de que las cosas *no sólo parecen* lo que son sino que, además, unas *parecen* otras, la ruptura de las expectativas, conduce, efectivamente, a reparar en que las cosas *no son enteramente* lo que parecen, en que éstas *son* de algún MODO lo que son (a saber, pareciéndolo). Pues bien, este «reparar» es lo que precisamente no tiene lugar en tanto sea lisa y llanamente la obviedad de la consistencia de la apariencia lo que rijan. Y aunque tal «reparar» no signifique echar por tierra la situación de partida, aun no suponiendo por sí mismo una pérdida de las expectativas, lo que sí conlleva es la suspensión de la dicha obviedad en el diferimiento de esa misma obviedad, pues aquello en lo que en cada caso se repara es necesariamente algo que, por más que se repare en ello como siendo justamente algo obvio, en cada caso ya ha dejado de algún modo de ser obvio.

El reparar en que las cosas *son* de algún MODO lo que son instituye por sí mismo un diferimiento de la obviedad inicial por cuanto incoa la totalización de su contenido, es decir, de la situación inicialmente obvia: reparar en que las cosas *parecen* efectivamente lo que son es, ciertamente, tener ante los ojos no ya el que una u otra cosa *parezca* lo que en cada caso sea, sino tener ante los ojos que lo que aparece *es* en general *de algún* MODO, que el aparecer mismo (no esto o lo otro que aparece) tiene algún MODO de ser. Pues bien, que la situación inicialmente obvia quede en el trance del «reparar» totalizada no significa que dicha situación deje de valer, pero su totalización constituye en todo caso el mencionado diferimiento de la obviedad inicial misma, y, por tanto, su suspensión, a saber, aquella suspensión que determina la posibilidad de la problematización del *ser* de lo que aparece. Reparar en que efectivamente las cosas *parecen* lo que son, detenerse o fijarse en el *no ser simplemente* lo que sean de las cosas, es ciertamente plantear una objeción a la situación inicialmente obvia, y aunque este «objectar» no sea lo mismo que rechazar la situación en sí misma, lo que sí hace es despojarla del estatuto de la obviedad; aunque este «objectar» no sea lo mismo que «perder las expectativas», sí impone la exigencia de reafirmarlas. El consabido reparo, fijación, detención u objeción, en la medida en que constituye una objeción a la expectativa de que las cosas *sean* lo que parecen, puede formularse de este modo: *vale* que las cosas *parecen* lo que son, *pero* en cualquier caso *no son todo* lo que parecen. Lo que antes era firme expectativa (obviedad) se convierte así, en el trance del reparo, en expectativa en todo caso reafirmable.

El así llamado problema del ser acontecería entonces a la manera de un cuestionamiento del MODO en que *es* en general lo que aparece. Ahora bien, ha quedado establecido que el «ser» no puede sino ser problemático, pues, por un lado, allí donde las cosas *parezcan* lo que sean se dará con ello la problematicidad del «ser» de lo que aparece, la posibilidad del cuestionamiento del «ser», pero, por otro lado, no siendo el MODO de ser de lo que aparece sino justamente lo que no aparece, dicho MODO de ser no podrá aparecer sino desapareciendo. Dicho de otra forma: o bien no se repara en que lo que aparece es de algún MODO, por ser obvio que lo que aparece *parece* en cada caso lo que es (situación ésta que, aun no dando pie a un efectivo cuestionamiento, condiciona con todo la posibilidad de la problematización del «ser»), o bien se repara en ello, y entonces el *ser* de lo que aparece se torna problemático, o bien ya incluso el MODO de ser de lo que aparece ha quedado en evidencia, y lo que ocurre entonces es que lo que aparece ya *no es* de ningún MODO, esto es, que las cosas ya *no son* en cada caso algo ni tienen en consecuencia MODO alguno de *parecer* lo que cada una sea. Puesto que para la cuestión del «ser» no hay más solución que la desaparición del *ser* de lo que aparece, dado que la solución de la cuestión del «ser» tal como inicialmente se ha planteado es lo mismo que la pérdida del sentido de dicha cuestión, toda salida a ésta que de verdad se plantee como una salida al consabido problema del «ser», es decir, toda respuesta a éste

que explique, aclare y evidencie *qué es* «ser», tendrá que desembocar necesariamente en un desplazamiento del problema mismo o de lo susceptible de tornarse problemático, o lo que es lo mismo, en una transformación o «definitivo diferimiento» de la situación de obviedad que servía de trasfondo y daba su sentido a la cuestión del «ser». Puesto que ese desplazamiento y esa transformación están condicionados por el cuestionamiento mismo del «ser» de lo que aparece de FORMA determinada (de lo que *es* algo y *parece* lo que es), la situación de llegada no podrá entonces sino estar determinada por la situación de partida.

¿Cómo se define entonces la nueva situación?, ¿qué es lo queda en tal caso? Cuando ya no haya problema alguno con el «ser» de lo que aparece de FORMA determinada, no porque ni siquiera esté dada la evidencia de que las cosas *parecen* lo que son, sino, todo lo contrario, porque el «ser» en cuanto que «FORMA determinada de aparecer» haya sido efectivamente tematizado y haya quedado finalmente expuesto con mayor o menor claridad; cuando la obviedad de que las cosas *parecen* lo que son haya perdido incluso su condición de estar en suspenso y haya dejado definitivamente de tener vigencia, lo que entonces quede será justamente la situación del reparo ante lo que en cada caso aparece, o sea, la objeción a la expectativa de que las cosas *sean* lo que parecen como el contenido mismo de la obviedad, como lo obvio mismo. La evidencia en la nueva situación será, en consecuencia, la de que las cosas *no son todo* (no son siempre) lo que parecen, evidencia que a su vez equivaldrá a la firme expectativa de que las cosas *parezcan* lo que no son. Y la cuestión del «ser» no será entonces la del *ser* de lo que aparece determinadamente, sino la del *ser* de lo que aparece en su *totalidad*.

Acabamos de definir dos situaciones de obviedad, la primera de las cuales ha quedado ciertamente más exhaustivamente descrita que la segunda. Dicha mayor exhaustividad, no obstante, responde a la condición de la segunda situación de ser no otra cosa que lo que precisamente deriva de la consunción de la primera, esto es, de su consumación y consecuente extinción; es decir, responde al hecho de que esa segunda situación se ha puesto de manifiesto no en sí misma sino en tanto que resultado o desembocadura de una situación anterior que la determina a aparecer, a surgir tal y como surge, y con los rasgos definitorios con los que lo hace. Pues bien, en términos generales, y salvando todos los aparentes desajustes del caso, identificamos la primera situación definida con la época o situación histórica que recibe convencionalmente el nombre de Grecia o Grecia antigua, y la segunda con aquella otra a la que se asigna el título de Modernidad. Más pormenorizadamente, cabe identificar lo que aquí, dentro de la primera situación definida, se ha denominado «situación o trance del reparo» (ante lo que en cada caso aparece), con el tramo final de la Grecia arcaica (tramo que, por tanto, conllevaría una primera toma de distancia de Grecia frente a sí misma, a saber, frente a la «barbarie», la cual constituye para ella su propio origen), mientras que la Grecia clásica sería ya propiamente el lugar de la abierta exposición de la cuestión del ser. Más precisamente aún, y a costa nuevamente de todas las imprecisiones en las que de hecho este afán de delimitación pueda hacernos recaer (imprecisiones inherentes a todo planteamiento genético), encontramos que es no otro que el decir de Aristóteles el lugar en el que Grecia da sobre sí misma la vuelta que definitivamente la separa de sí misma, aquel giro que, justamente por confrontarla de forma consumada consigo misma, justamente por constituir su consecuencia última (por ser el momento en el que ya decididamente lo griego se hace consecuente consigo mismo, el momento en el que cumple ello las expectativas por ello mismo generadas y viene así a autoexponerse de un modo ya más o menos resuelto), deriva en la propia consumición y el agotamiento de Grecia: el pasar (ocurrir, acontecer) de Grecia coincide con el reparar de Grecia en sí misma –y el ponerse así en evidencia– como el ámbito de la determinación de la

apariencia y con la ulterior y consecuente decisión de llevarse a sí misma a cabo como tal; coincide, pues, con la asunción coherente (no coherente en el sentido de que la asunción sea sensata o resulte de un juicio de valor acertado, sino coherente con la propia percepción que se tiene de las cosas una vez que se ha reparado en ellas como teniendo ellas mismas su propia consistencia) de la pertenencia a la apariencia misma de un cierto MODO de ser; pero cuando la *objeción* que constituye ese reparar en sí misma de Grecia ha quedado ya atrás, cuando Grecia encuentra la forma de darse a sí misma continuidad, cuando Grecia acata expresamente el modo de su propia recurrencia, en ese mismo momento puede decirse que Grecia ha pasado (ha ocurrido, ha tenido lugar), es decir, que lo que antes era Grecia ha ido entonces a dar en otra cosa, siendo la Modernidad lo que se sitúa al cabo de ese ir a dar en otra cosa, y siendo propiamente las épocas intermedias a las que quepa asignar una u otra designación (Helenismo o época helenística, Edad Media, etc.) las sostenedoras, por así decirlo, de la transición o del despliegue de aquello que originariamente rompe o se abre por el través de Grecia, para lo cual la denominación más conveniente tal vez sea no ya la de Europa, sino la de Occidente.

Así pues, pisando sobre el suelo de Grecia lo que encontramos es que «ser» significa aparecer-de-FORMA-determinada, presentar un aspecto definido, diferenciarse: en Grecia las cosas tienen consistencia, no son indefinidamente reducibles las unas a las otras y, en consecuencia, ni constituyen una totalidad ni pueden explicarse por reducción a una misma unidad. Intentemos ahora *dar razón*, de forma concisa, definida y abaricable, de ese significado de «ser» sobre cuya pertenencia a Grecia hemos argumentado.

Si ser es para la cosa diferenciarse, entonces que *haya* cosas, que las cosas *sean* lo que son, conlleva el requisito de un horizonte de aparición frente al cual le sea posible a la cosa diferenciarse; que *ser* sea para la cosa «diferenciarse» comporta, pues, la exigencia de un fondo de indistinción. Dicho de otro modo: a una cosa sólo le es posible *diferenciarse* de aquello a lo que de antemano se encuentra asimilada, sólo le es posible *distinguirse* de aquello a lo que de antemano se parece, sólo le es posible *separarse* de aquello junto a lo cual de hecho se encuentra. Veámoslo más detenidamente: para que dos cosas sean efectivamente dos cosas tienen que ser de hecho diferentes, tiene que mediar entre ellas algún tipo de diferencia; ahora bien, a su vez, que dos cosas sean efectivamente *dos cosas* depende previamente de que esas dos cosas sean similares, se parezcan en algo, compartan un horizonte de aparición; dos cosas que no se parecieran en nada no serían dos cosas, sino que serían una y una; si podemos contar dos cosas como siendo efectivamente dos cosas es porque, siendo diferentes, siendo una una y la otra otra, no obstante se parecen en algo, y si no se parecieran en nada sencillamente no podrían aparecer la una junto a la otra, y por tanto no podrían decirse, no podrían contarse como siendo efectivamente dos cosas, como siendo las dos tal o cual cosa. Luego la diferencia sólo tiene lugar sobre el fondo de una previa identidad, lo cual ha quedado inicialmente dicho de este modo: que *ser* sea para la cosa «diferenciarse» arrastra la exigencia de un horizonte de aparición o fondo de indistinción frente al cual le sea dado a la cosa diferenciarse.

Ahora bien, ese horizonte de aparición o fondo de indistinción debe él mismo ser limitado, si de verdad está llamado a dar un marco a la diferenciación de la cosa, dado que esa diferenciación no podría en ningún caso tener lugar si la cosa resultase ser igual a *cualquier* otra, si la cosa resultase ser lo mismo que *cualquier* otra. Por lo tanto, la cosa sólo puede diferenciarse si de antemano parece otras, pero no cualesquiera otras, pues si la cosa pareciera siempre otra, si la cosa fuese asimilable sin límite a otra y otra y otra..., entonces lo que por principio le estaría negado a la cosa sería diferenciarse. La

cosa sólo puede diferenciarse de aquello a lo que de antemano se encuentra asimilada, pero ese horizonte de aparición al que pertenece la cosa, ese fondo de indistinción frente al cual le está dado a la cosa destacar, debe él mismo estar diferenciado. Con lo cual en la noción misma del «ser» como diferenciarse está dada la exigencia de la pluralidad, la exigencia de que, si ha de *haber* diferentes cosas, si las cosas han de *ser* lo que son, entonces tienen que aparecer las unas junto a las otras y pareciéndose las unas a las otras, pero no a cualesquiera otras. Luego, en último término, en efecto, la diferencia sólo tiene lugar sobre el fondo de una previa identidad, pero esa identidad presupone ella misma una diferencia aún más originaria, aún más esencial.

Que haya cosa significa en Grecia que la cosa *se diferencia*, y esto significa que la cosa parece otras, pero no cualesquiera otras. Que una cosa no pueda parecer cualquier otra significa a su vez que la cosa no aparece de cualquier FORMA, sino que tiene una determinada FORMA de aparecer, que presenta un aspecto definido. Y que la cosa presente un aspecto definido significa que la cosa *es* lo que es de esta precisa manera: no asimilándose indefinidamente a otras ni tampoco a una totalidad, sino diferenciándose en el seno de una pluralidad.

Pues bien, la descripción del «ser» como «aparecer de FORMA determinada» aquí puesta en juego es deducible, tal como acaba de quedar razonada, de un análisis de la investigación emprendida por Aristóteles en *Física* I en torno a las ἀρχαί de los entes φύσει, y a dicho análisis procedemos a continuación con vistas a fundamentarla, esto es, con vistas a justificar la pertenencia a Grecia de dicha precomprensión del «ser»¹⁵⁸. De dicho análisis habrá de desprenderse la correspondencia del εἶδος, el γένος y la ὕλη en cuanto que determinada por la στέρησις, respectivamente, con los elementos de nuestra explicación que constituyen (1) la determinada FORMA de aparecer de la cosa, (2) su horizonte de aparición y (3) el carácter limitado de ese horizonte de aparición. Pero, puesto que en dicho texto se procede afrontando los pareceres de otros pensadores, y dado que es esencial a nuestro trabajo el rechazo de la comprensión de la filosofía aristotélica en términos de «doctrina», hemos de detenernos en primer lugar a mostrar la posibilidad de atribuir un carácter propiamente dialéctico o dialógico a la metodología adoptada por Aristóteles en *Física* I, bien entendido que la dialéctica no puede ser considerada en modo alguno como un arte refutatoria, sino que, todo lo contrario, debe ser considerada como el saber en razón del cual el diálogo adquiere la consistencia de una «tarea común» (κοινὸν ἔργον)¹⁵⁹. Sólo desde esta perspectiva cabe comprender la dialéctica como el «camino hacia los principios» que según Aristóteles constituye (cf. *Top.* I 2, 101^a34-101^b4).

¹⁵⁸ En la medida en que en *Física* I Aristóteles estudia el ente φύσει no en cuanto tal sino en cuanto que «móvil», el análisis al que se procede en dicho texto ha de ser igualmente válido para el ente originado por la actividad humana, lo cual evidencia el hecho de que las explicaciones recurran en él una y otra vez a la analogía con el ente τέχνη. Pero, puesto que, como se ha dicho más arriba, los entes φύσει son una ἀρχή para τὰ ὄντα en general, dicho análisis ha de ser aplicable, *mutatis mutandis*, incluso a los ἀκίνητα que son los entes de los que se ocupan los saberes matemáticos: por más que éstos no *lleguen a ser* lo que «por sí mismos» les está dado ser, por más que éstos, así pues, sean necesariamente lo que son, también τὰ μαθήματα, no obstante, *son* diferenciándose frente a un origen específico. De acuerdo con ello está el que también éstos requieran una ὕλη, no ya αἰσθητή, sino νοητή (cf. *Metaph.* VII 10, 1035^a9-12; 1036^a9-12; 11, 1036^b32-1037^a5), la cual determina su pertenencia a un γένος (cf. *ib.* VIII 6, 1045^a33 y ss.), y el que, en consecuencia, también en relación a los objetos matemáticos quepa hablar de una γένεσις, a saber, de una «construcción» (cf. *EN* III 3, 1112^b20-24; *Metaph.* IX 9, 1051^a21-33).

¹⁵⁹ Cf. *Top.* VIII 11, 161^a16-24; 37 y ss. Para una comprensión no agonística de la dialéctica y una interpretación de los *Tópicos* en este sentido, cf. el trabajo de Brunschwig de 1984/85 elocuentemente titulado «Aristotle on Arguments without Winners or Losers».

Capítulo 4

EL RECURSO METODOLÓGICO A LA REINTERPRETACIÓN CRÍTICA DE LAS POSTURAS FILOSÓFICAS CONCURRENTES Y A LA FIJACIÓN DE APORÍAS

En general, cuando Aristóteles aduce los desarrollos filosóficos expuestos por otros pensadores lo hace mostrando no sólo en qué sentido éstos yerran parcialmente, sino también bajo qué punto de vista los mismos son relativamente acertados. Así, las posturas filosóficas alternativas aparecen en los textos aristotélicos como cursos de pensamiento trabados por una dificultad que los deja sin salida, pero, a la vez y en consecuencia, aparecen también como confusiones en absoluto carentes de sentido y cuyo reconocimiento como tales facilitaría la continuidad del estudio previamente emprendido.

Este planteamiento, de cierto, nos inhibe de interpretar los pasajes aristotélicos correspondientes como ejercicios de crítica negativa pura y dura con cuyo despliegue todo lo que buscara Aristóteles fuera mostrar el carácter de ser «crasos errores» o «vaciedades» de los pareceres de los demás filósofos: si es posible atribuir a dichos pasajes un carácter esencialmente hermenéutico, entonces lo que de entrada queda fuera de discusión es que en ellos es detectable un verdadero «prestar oídos» a esos pareceres, y no ya un puro «dejar de lado» lo que en sí mismos enseñen para así mejor deformarlos, arreglarlos y ponerlos al servicio de tales o cuales «intereses intelectuales» particulares. Sin embargo, éste es justamente el contenido de la crítica sostenida por Cherniss (1935 y 1951) y, en la estela de este mismo, por McDiarmid (1953), a cuyo parecer, en efecto, los pasajes de cariz doxográfico rastreables en el *corpus* aristotélico carecerían de valor histórico en la medida en que, lejos de ser neutral, la lectura hecha por Aristóteles del pensamiento de sus predecesores estaría marcada por el interés personal que éste tendría en confirmar y así fundamentar –sofísticamente, diríamos– su propia doctrina adaptando a ella, a la manera de avances parciales en la progresiva resolución de unos problemas falazmente descritos como comunes a unos y otros pensadores, las doctrinas sucesivas de los demás filósofos griegos. Percíbese, no obstante, que esta interpretación surge de una consideración unilateralmente histórica de la tarea a la que el mismo Aristóteles está entregado: Cherniss (cf. 1951: 320) mismo observará que, «como filósofo», Aristóteles puede legítimamente investigar qué respuestas podrían los presocráticos dar, por ejemplo, al problema de la causalidad por él formulado, siendo así que, de todos modos, lo que en su trabajo dicho intérprete ha optado por destacar es que a esa investigación no se le puede atribuir por principio un carácter *histórico*.

En consecuencia, la interpretación no puede a este respecto sino partir de la asunción radical del carácter no directamente doxográfico de las exposiciones «históricas» elaboradas por Aristóteles: por poco ajustadas que éstas fueran, hemos de reconocer en todo caso que la presunta intención de Aristóteles al componerlas no es la de hacer «historia de la filosofía», sino la de hacer filosofía; y si dicha intención filosófica es por ahora sólo «presunta» es porque la lectura unilateralmente histórica del procedimiento aristotélico en cuestión ha generado la sospecha de que pueda ésta ser puramente refutatoria y sofística.

Así pues, una lectura filosóficamente relevante de aquellos pasajes en los que Aristóteles se dedica a estudiar el pensamiento de los filósofos pertenecientes a la tradición en la que él mismo se inserta ha de imponerse a sí misma la obligación de interpretar ese procedimiento no ya como un ardid bajo el cual se deslizaran ciertas segundas intenciones, sino como una exigencia hermenéutica de algún modo dependiente de la actividad filosófica directamente desempeñada por Aristóteles. No se

trata para la exégesis filosófica de ser primero comprensiva e indulgente ante la posible «falta de objetividad» de Aristóteles para quedar así en condiciones de destacar después la altura y la disposición al diálogo de su pensamiento, sino de cuestionar si la apropiación aristotélica de la tradición filosófica griega tiene algún sentido interno al propio pensamiento de Aristóteles y viene por tanto exigida por él o si, por el contrario, dicha apropiación ha de ser tachada de dogmática por efectivamente injustificada. Ahora bien, la de comprender los pasajes aristotélicos aquí tematizados como reconstrucciones históricas positivas destinadas a acomodar un cúmulo de tesis sucesivas (oportunamente manipuladas) a la razón de un progreso cuyo término de cancelación o de mera prosecución indefinida sería la propia doctrina aristotélica es una alternativa exegetica de la que el planteamiento inicialmente expuesto no nos libra por sí solo, y por oposición a la cual hallaría consistencia, según lo antedicho, una interpretación filosóficamente relevante de los mismos pasajes. Pues bien, veremos en lo que sigue que es la acritica asunción de esa alternativa –derivada de la exégesis unilateralmente histórica– por los intérpretes en general lo que impide a éstos acceder a este tipo de interpretación.

Notemos, para empezar, que Guthrie (1957) mismo sigue desembocando en dicha alternativa exegetica al alzarse contra lo despiadado de la crítica originalmente instaurada por Cherniss aceptando él mismo a pesar de todo los términos en que éste planteara el problema: como Stevenson (cf. 1974: 139 y ss.) hace notar, al restringir al terreno historiográfico su defensa del procedimiento aristotélico del que aquí se hace tema, Guthrie no sólo pervierte el sentido de la discusión rebajándola al nivel de una disputa en torno a la honradez o falta de honradez intelectual de Aristóteles, sino que además se queda sin argumentos que oponer a Cherniss en el seno de la discusión que de verdad importa en este campo, que es la de si Aristóteles es o no fiable como fuente histórico-filosófica; si lo que está en cuestión es la «fiabilidad» de Aristóteles como «historiador de la filosofía», entonces no hay razón que impida concebir el recurso aristotélico aquí analizado como un procedimiento sofístico destinado a otorgar credibilidad a tesis previamente establecidas, o al menos esbozadas, por otros medios discursivos. Ahora bien, esta discusión, la cual puede tener un gran interés histórico, no tiene sin embargo ninguna relevancia filosófica: ni la falta de honestidad que las críticas de Cherniss y McDiarmid vienen al cabo a imputar a Aristóteles como «historiador de la filosofía» dice por sí misma nada acerca del sentido que los numerosos pasajes indirectamente doxográficos hallables en el *corpus* puedan tener para la propia filosofía aristotélica, ni habla tampoco en favor del recurso aquí en cuestión como apoyo metodológico legítimo del pensamiento de Aristóteles la defensa no filosófica que abandera Guthrie de la necesidad de sustituir el «rechazo precipitado» de la apropiación aristotélica de la tradición filosófica precedente por una «crítica comprensiva» de la misma (cf. 1957: 41).

Más sensible al problema filosófico de fondo que en esa apropiación pueda latir se muestra S. Mansion, quien de hecho se propone expresamente no juzgar a Aristóteles como «historiador de la filosofía», sino estudiar sin más el papel que en su sistema juegan las exposiciones «históricas» por él elaboradas, intentando con todo ello conjurar la tentación (en que caen las lecturas unilateralmente históricas) de «creer [...] que el sostén que busca [sc. Aristóteles] en los filósofos que le han precedido es bastante accesorio y como exterior» (cf. 1980: 37-39). Sin embargo, ese sostén no pasa de ser para Mansion el que unos esfuerzos filosóficos considerados como tentativos y parciales estarían en condiciones de ofrecerle a aquel pensamiento que pretendiera venir a totalizarlos, a saber: el de una mera *confirmación*, unas veces positiva (siéndolo entonces de tesis no fundamentables teóricamente, o de tesis a cuya demostración sí es

posible proceder y se procede de hecho) y otras veces negativa (siéndolo entonces de los términos en los que deben plantearse tanto los problemas como las respectivas vías de su resolución), en este caso de la propia doctrina aristotélica.

Que, a pesar de aspirar a ser «comprensiva» en el único terreno, el filosófico, en el que tal comprensión podría justamente arraigar, siga la interpretación de Mansion deparándole al recurso aristotélico aquí tematizado un carácter «accesorio» y por lo tanto «externo» se debe a que su trabajo toma (explícitamente) como punto de partida el postulado según el cual Aristóteles vería su propio pensamiento como la culminación de las meras tentativas filosóficas precedentes. Y es que esa condición inicial constriñe a la interpretación en la dirección de forzarla a convertir a Aristóteles, si no ya en un «historiador de la filosofía», sí en todo caso en un mero «filósofo de la historia», tal que construye positivamente su propia doctrina tornando relativas a ella a las doctrinas de todos los filósofos precedentes y convirtiendo así a éstas, por medio de su refutación parcial, en meras confirmaciones relativas del sistema terminal que las totaliza. Ahora bien, si este fuera el caso, entonces no estaríamos en disposición de decir que el recurso aristotélico aquí tematizado constituye un procedimiento *necesario* para la filosofía de Aristóteles, sino que, bien al contrario, lo único que cabría en rigor decir entonces es que ese recurso es para Aristóteles una *forzosa* estrategia de verificación y autojustificación empírica; ese carácter de ser puramente *a posteriori* que en tal caso ostentaría el recurso en cuestión como fundamento de la filosofía aristotélica es en definitiva lo inconscientemente significado por las expresiones usadas por los intérpretes para aludir a él, tales como «explicación (o comprensión) teleológica», «retrospectiva» o «retrógrada» «de la historia de la filosofía». Así, no es sólo que esta comprensión del consabido procedimiento aristotélico no acierte a esclarecer la posibilidad de interpretarlo como una exigencia estrictamente metodológica de la filosofía de Aristóteles: es que, en la medida en que reduce el fundamento del pensamiento de Aristóteles al proceso indefinido de una fáctica comprobación externa, elimina de entrada la posibilidad de encontrar algún tipo de consistencia en dicho pensamiento.

Una consecuente asunción de los presupuestos de esta exégesis constituye precisamente la interpretación de Aubenque (cf. 1972: 71-93), quien se ve obligado en primer lugar a proyectar un viraje evolutivo sobre los textos aristotélicos para desechar justificado en él, como pertenecientes a una etapa aún inmadura del pensamiento de Aristóteles, aquellos textos en los que el recurso al estudio de la filosofía precedente es no sólo más sistemático y prolongado, sino también más evidente como tal estudio. Centrándose luego en aquellos pasajes en los que Aristóteles simplemente reconoce en sí misma la dificultad esencial que afecta al saber al que como filósofo está entregado, pasa Aubenque a identificar éstos como la expresión de la concepción de la filosofía que el Aristóteles maduro sustentaría: aquélla no tendría ya para éste sino el estatuto de la dialéctica socrático-platónica, la cual, por otro lado, es previamente comprendida por Aubenque como un «saber» de naturaleza puramente aporética incapaz de obrar la efectiva resolución de los problemas a los que permanentemente se enfrenta. Según esto, el único provecho que Aristóteles esperaría sacar del «diálogo» con los demás filósofos sería el de «acortar, con la experiencia de los ensayos pasados», sus propios «años de aprendizaje» filosófico (1972: 92) –aprendizaje cuya consistencia, añadámoslo, difícilmente podría captarse, dada la inconsistencia de la disciplina a cuya adquisición se orienta–, siendo en este marco interpretativo la de alcanzar de algún modo una estricta resolución de las dificultades que afronta la filosofía una vana ilusión, y nunca una expectativa justificable.

Frente a estas interpretaciones, que tornan al cabo prescindible el procedimiento aristotélico descrito, buscamos un criterio interno al pensamiento de Aristóteles que fundamente la necesidad de dicho procedimiento: éste, de faltar ese criterio, carecería ciertamente de toda relevancia filosófica, y entonces la filosofía sencillamente no tendría nada que hacer -filosóficamente- con él, puesto que la concepción de la historia en que se despliega el diálogo entre los filósofos como «el indefinido horizonte de la búsqueda y del trabajo humanos» que «no revela al filósofo camino regio ninguno» (*id.*) no sólo torna vacío de significado a dicho diálogo, sino que nos obliga igualmente a sospechar que el pensamiento de Aristóteles no hace otra cosa que ampliar sin más ese horizonte. Preguntémonos, pues, si no será ya aquel diálogo en sí mismo una suerte de «camino regio».

A. La pluralidad de las maneras de decir y escuchar

En algunos textos aristotélicos (cf. especialmente *Metaph.* II 3 y *EN* I 3) es dable observar cómo un decir apenas iniciado se abstiene de su propia prosecución para poner sobre aviso a su receptor eventual sobre algo que pasa con el decir mismo. Esto es: aquel decir que venía hablando en torno a algo detiene su curso no para otra cosa que para decir algo acerca de la propia relación del decir con aquello en torno a lo cual se dice algo, o sea, para destacar un vínculo, pero por ello mismo también una ruptura, entre aquello en torno a lo cual se dice algo y el decir mismo. Este decir de segundo orden tiene, en principio, el carácter de una advertencia dirigida a quien pudiera llegar a «escuchar» aquello que en primera instancia se venía diciendo. Y lo que en dicha advertencia se torna relevante es que no hay un único decir que sirva para decir cualquier cosa, sino que hay «maneras determinadas» de decir, esto es, maneras de decir determinadas por instancias a las que el decir no se reduce pero internamente constitutivas del decir mismo. Se pone así de manifiesto una ruptura interna al decir consistente en que aquello de lo que se habla determina la manera en la que de ello se habla: que uno llegue a decir efectivamente algo de algo, y que uno llegue igualmente a comprender lo que en torno a algo se le dice, depende de que uno preste previamente oídos a las exigencias del decir, esto es, reconozca la distancia que separa al propio decir con respecto a aquello en torno a lo cual se dice algo, puesto que es esa distancia lo que constituye al decir mismo como aquello en donde y por lo que se pone de manifiesto precisamente eso de lo cual el decir dice algo.

Se expresa así tácitamente que hablar no de una determinada manera sino de cualquiera en torno a aquello de lo que se pretende hablar es lo mismo que decir cualquier cosa acerca de cualquier cosa, o sea, lo mismo que hablar desestimando el riesgo de no llegar a decir nada, lo cual presupone a su vez, en último término, la osadía de hablar sin sujetarse a la exigencia de que en el decir mismo se ponga efectivamente de manifiesto aquello acerca de lo cual se dice algo. Hablar sin atreverse uno a desentenderse de aquello de lo que se habla, decir algo sujetándose uno a la exigencia de que del decir mismo brote la evidencia de que se está efectivamente diciendo no cualquier cosa sino algo determinado: a esto lo llamaremos ahora hablar rigurosamente; a lo otro lo llamaremos en general charlatanería o diletantismo.

Pues bien, lo que ocurre en aquellos textos inicialmente señalados no es precisamente que el decir se prevenga a sí mismo frente a la charlatanería en la que caería si, cediendo a las reivindicaciones de cada sector de un posible auditorio, se desentendiera de la determinada manera de decir en la que él mismo se instituye (como decir en el que se pone de manifiesto cierto género de cosas y no cualquiera) y adoptara aquellas maneras determinadas de decir que son *familiares* a cada cual por poner de

manifiesto aquellos géneros de cosas correspondientes con respecto a los cuales cada uno ha adquirido ya de antemano una «manera acostumbrada» de estar (un ἔθος). Es cierto que esta precaución es efectivamente tomada por el decir en el texto, y que, en consecuencia, se exige que sea el auditorio el que reciba el decir en cuestión de la determinada manera en que debe ser recibido, dejándose con ello constancia implícitamente de que en el caso de que la enseñanza no fuera provechosa el fracaso no sería imputable a una supuesta falta de rigor por parte del que habla, sino a la falta de resolución o, en su caso, incapacidad del que escucha. Sin embargo, esta precaución es tomada en el texto sólo secundariamente y a modo de justificación sobre la que apoyar una prevención más específica. En efecto, aquello contra lo que el texto está aquí previniéndose no es aquellos posibles sectores del auditorio que, por impotencia, desánimo, laxitud, indiferencia..., pudieran abocar al decir emprendido a la charlatanería, sino, por el contrario, aquel sector particular que pudiera forzar al decir emprendido en la dirección señalada por un puro exceso de celo, esto es, por un prurito de exactitud. Y así, si de lo que en principio se trataba era de ponerle a la recepción de lo dicho ciertas condiciones inherentes al decir mismo, ese mismo «recibir» (ἀποδέχεσθαι) se entiende al cabo como un aceptar, admitir o sobrellevar las lecciones, en el sentido de que, sin que en ningún caso se deje de estar imponiendo una cierta predisposición en el oyente, lo que ante todo viene a hacerse es no tanto exigir una manera de recibir lo que se dice como apelar a la paciencia y la tolerancia de un particular sector de la audiencia, el *acostumbrado* al decir matemático, en el cual y por el cual lo que normalmente se pone de manifiesto es cierto género de cosas invariables.

En efecto, la afirmación según la cual no se debe reclamar para la enseñanza de todas las cosas la «precisión» (ἀκριβολογία) y consecuente «concisión» (μικρολογία) de las matemáticas no constituye ni de lejos una argucia con la que se estuviera justificando en falso el deslizamiento de un decir falto de rigor, sino que, por el contrario, dicha afirmación busca poner de relieve que la confusión del rigor con la exactitud y con la concisión que ésta lleva aneja puede dar pie por sí misma a las más graves incomprensiones. Hay, por ejemplo, géneros de cosas cuyas ocurrencias son tan diversas y variadas (πολλὴν ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην; *EN* I 3, 1094^b15-16), que en torno a ellos no cabe expresarse ni breve ni resueltamente, o lo que es lo mismo, diciendo de una vez por todas ya desde el inicio qué es lo que pasa necesariamente en todos los casos con tales cosas; en torno a estos asuntos, por el contrario, sólo cabe expresarse «gruesamente y en general» (παχυλῶς καὶ τύπῳ; *ib.* 20), porque las cosas de las que en tales casos se habla admiten excepciones, no teniendo éstas un modo enteramente determinado de ser, sino siendo de tal o cual manera determinada «la mayoría de las veces» (ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ; *ib.* 21). Observamos así que, después de todo, junto al desánimo, la laxitud, la indiferencia..., el exceso de celo no constituye sino otra forma particular de irresolución.

B. El desarraigo y la excelencia humana: filosofía, asombro y extrañeza

Hemos visto que el fracaso de una enseñanza puede deberse no sólo a la falta de rigor del que habla sino también a la falta de resolución del que escucha. Tal falta de resolución no remite más a la falta que al exceso de empeño, siendo así identificable no tanto con la irresolución en la que uno se encuentra en relación a aquel género particular de cosas con respecto al cual no se ha adoptado una manera acostumbrada de estar, como con el rechazo mismo de lo no familiar como tal. Es identificable, por lo tanto, con el dar la espalda, por parte del que aprende, a la necesidad de llegar a la enseñanza en torno a un determinado asunto habiéndose molestado previamente en instruirse sobre

cómo ha de ser recibida dicha enseñanza. El carácter de ser molesta o dificultosa de la instrucción en torno a cómo ha de ser recibida una enseñanza remite, pues, al desarraigo que dicha instrucción implica con respecto a aquello que le es a uno «familiar» (σύνηθες) y, por ello, fácilmente «reconocible» (γνώριμον), desarraigo orientado justamente a la adquisición de una determinada manera de estar con respecto a cosas que le son a uno «más desconocidas y extrañas» (ἀγνωστότερα καὶ ξενικώτερα; cf. *Metaph.* II 3, 994^b32 y ss.).

Lo que en definitiva queda así apuntado es que la capacidad de aprender está ella misma a expensas de una «determinada manera» de estar en general con respecto a todo aquello que a uno le resulta desconocido y extraño. Esa determinada manera de estar es justamente aquella por la que se asume lo desconocido como desconocido, es decir, no como una mera extensión de las cosas que son para uno fácilmente reconocibles ni, por tanto, como algo sobre lo cual uno pudiera hablar de la manera habitual. Así pues, esa radical determinada manera de estar de la que aquí se hace tema no puede ser sino aquella que simplemente reconoce la distancia que separa al decir con respecto a aquello de lo que se dice algo y que constituye al decir mismo como aquello en donde y por lo que se pone de manifiesto precisamente eso de lo cual el decir dice algo. Que tal determinada manera de estar es esencialmente humana lo expresa Aristóteles con unos versos de Hesíodo en los que, por oposición tanto a la excelencia del que por sí mismo comprende cada cosa como a la valía del que se hace cargo de lo que rigurosamente se le dice, lo que precisamente se establece es la ineptitud del que ni lo uno ni lo otro: tal ineptitud, en efecto, no es la atribuible a quien es incapaz de llevar a cabo tal o cual actividad particular, sino que constituye la ineptitud del hombre en cuanto que hombre, esto es, la del que simplemente es un «hombre inepto» (ἀχρήσιος ἀνὴρ; cf. *EN* I 4, 1095^b10-13).

De lo dicho se desprende que tal tipo de ineptitud esencial no puede identificarse sin más con algo así como una discapacidad o una disminución psicológica o fisiológica, sino, más bien, con la pura cerrilidad, o sea, con la obstinación del que, tomando a los demás por tontos, persiste con pertinacia en sus convicciones haciendo oídos sordos a todo lo que, más allá de lo que él ya sepa o crea saber, se le pueda decir. Pero esto significa, en la otra dirección, que lo más propio del hombre ha de ser su capacidad para reconocer lo que se ignora en tanto que precisamente algo que se ignora, a la cual podemos llamar, en general, capacidad de asombro o de hacerse cuestión, bien entendido que a uno sólo puede asombrarle aquello que no le es familiar, y sólo en la medida en que sea ello reconocido como algo extraño y desconocido.

Esta interpretación es expuesta, tomando como base este mismo juego de expresiones y de una manera especialmente clara y directa, en un texto en el que, tras describir los rasgos del sabio y los de su sabiduría, destaca Aristóteles que ésta no es productiva, es decir, que no hay nada aparte de ella misma por lo cual ella misma se elija (cf. *Metaph.* I 2, 982^b11 y ss.). Esto significa que, entregándose uno a tal sabiduría, no está buscando con ello proveer a la necesidad ni, por así decirlo, mejorar sus condiciones de vida, sino que lo que está buscando es ni más ni menos que *saber*; y en consecuencia, también significa que no es el reconocimiento de una falta inesencial al saber mismo aquello en lo que tal búsqueda se apoya, sino que el fundamento de la búsqueda es justamente, en este caso, el reconocimiento de una falta de saber, esto es, la asunción de un no-saber. Esa búsqueda o entrega al saber en la que se recae desde el reconocimiento del no-saber bien puede ser aquello a lo que Aristóteles llama (y a lo que Platón y acaso Sócrates no tendrían problema en llamar) φιλοσοφία. Pues bien, dice Aristóteles que eso de que la σοφία no es productiva lo pone de manifiesto el hecho de que ésta sólo empezó a buscarse cuando ya estaban dados todos los saberes orientados a

subvenir a las necesidades y también los relativos al lujo y el pasar el rato; es decir: lo pone de manifiesto el hecho de que a los hombres les estuvo dado comenzar a «filosofar» (φιλοσοφεῖν) no a causa de forzosidad ni superfluidad alguna, sino «a causa del asombro» solamente (διὰ τὸ θαυμάζειν), «quedando sorprendidos en primer lugar ante sucesos insólitos pero cercanos, y luego, avanzando poco a poco, haciéndose cuestión también en torno a cosas mayores [...]. Ahora bien, el que no se resuelve y está sorprendido cree que ignora», de modo que, si en conclusión el que filosofa no filosofa más que por salir de la ignorancia, entonces queda claro que va detrás del saber no por otra cosa que por comprender¹⁶⁰. Y lo que al cabo vendrá a sostener Aristóteles es que tal sabiduría es lo más propio del hombre precisamente en tanto que es ella algo que supera al hombre, es decir, justo en la medida en que constituye aquella distancia que separa al hombre de toda particular «manera acostumbrada» de estar y en la cual lo que precisamente se pone de manifiesto es el hombre como ὁ φιλόσοφος, como ὁ ἀπορῶν o como ὁ θαυμάζων, o sea, como el que carece de una definitiva manera de estar y por ello mora en el desarraigo. Todo lo cual lo expresa Aristóteles en dos palabras al decir que el hombre posee la σοφία no en tanto que hombre sino en tanto que hay en él «algo divino» (θεῖόν τι; cf. *EN* X 7, 1177^b26 y ss.).

C. El saber de lo que no se sabe y la especial dificultad que presenta su recepción

Toca ahora preguntarse entonces de qué manera precisa es menester recibir la tal σοφία. Y lo primero a tener en cuenta con respecto a la instrucción en torno a la manera de recibir dicha ἐπιστήμη es que su carácter dificultoso y esforzado requiere alguna consideración adicional destinada a poner de manifiesto que eso de que tal saber supere al hombre no lo convierte en una meta del todo inalcanzable para el hombre mismo. Tal puesta de manifiesto se lleva a cabo mostrando que ese saber es en cierto sentido fácil, y que en todo caso la articulación de su dificultad misma evidencia que ésta no obedece a una supuesta «indeterminada manera» de ser de aquello de lo que el saber trata, sino que responde a nuestra propia ἀσυνήθεια, esto es, a lo poco familiar que el asunto nos es a nosotros (cf. *Metaph.* II 1). En efecto, por un lado, la περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία es fácil sencillamente porque, dado su carácter de ser supremamente καθόλου, ésta pretende tomar como su asunto propio toda la φύσις, siendo en consecuencia esperable que cualquier decir que diga cualquier cosa acierte a estar diciendo algo acerca de ella; así, es cierto que nadie puede alcanzar cabalmente la σοφία, pero es igualmente cierto que no es posible que todo el mundo se conduzca al respecto con total desatino, sino que lo que en todo caso ocurre es lo siguiente: cada uno dice algo acerca de la φύσις, y, si bien individualmente captamos poco o nada de ella, juntando lo de todos resulta ya una magnitud digna de ser considerada. Así, la dificultad de la σοφία se expresa en relación a una doble condición de nuestra aptitud: ésta es individualmente muy pobre, y además su rendimiento está a expensas del ejercicio colectivo.

Nótese, pues, que lo que salva esa doble condición es justamente la consistencia de la aptitud individual: en efecto, la incapacidad individual para adquirir la σοφία no puede ser interpretada como una disfunción fisiológica, invalidez crónica o estupidez nata que conlleve la obligación natural de que unos, los menos válidos, se sometan a la

¹⁶⁰ *Metaph.* I 2, 982^b11-15, 17-18, 19-21: Ὅτι δ' οὐ ποιητική, δῆλον καὶ ἐκ τῶν πρώτων φιλοσοφησάντων· διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες, εἴτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες [...]. ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἶεται ἀγνοεῖν [...] ὥστ' εἴπερ διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν ἐφιλοσόφησαν, φανερόν ὅτι διὰ τὸ εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἐδίωκον καὶ οὐ χρήσεώς τινος ἔνεκεν.

autoridad de otros más valiosos, sino que apunta sin más al hecho de que la enseñanza y el aprendizaje tienen su sentido justamente en eso de que nadie nace sabiendo y nadie se hace a sí mismo, sino que unos son capaces de escuchar lo que dicen otros que ya son capaces, por su lado, de decir algo. Y así, la verdadera ineptitud es la del que de antemano cree que por sí mismo sabe y, por ello mismo, cree que lo sabe todo, es decir, la del que decide omitir el trámite de escuchar y de confrontar lo suyo con lo de los demás y lo de los unos con lo de los otros; éste, a saber, el que no sabe hablar porque no sabe escuchar, es el verdadero incapaz, es decir, aquel que está por sí mismo negado para discurrir y la sola cosa que puede hacer es desbaratar y decir vaciedades. De ahí que Aristóteles no deje de constatar que lo que corresponde es mostrarse agradecidos no sólo con aquellos con los que uno pondría en común o confrontaría pareceres, sino también con aquellos que se han expresado más superficialmente, y ello porque son éstos justamente los que han conformado nuestra disposición relativa a uno u otro género de cosas extrañas y desconocidas (cf. *ib.* 993^b11 y ss.). Dicho de otro modo: si unos logran decir algo acerca de aquellas cosas que no nos son familiares es porque antes otros se han mostrado dispuestos a reconocer la distancia vinculante que separa a lo fácilmente reconocible de lo extraño. Pero lo que en esta apreciación se está constatando en el fondo es la necesidad no ya de que a quienes recorren la distancia señalada les haya precedido en cada caso otro que, a su vez, sirviera a la tarea común desbrozando el camino, sino la necesidad de que en cada caso el que habla haya asumido de antemano la distancia en cuestión y le haya por tanto prestado oídos previamente a ella. De este modo, la escisión diacrónica puesta de manifiesto, en cuyo nivel fenoménico tiene sentido la doble gratitud expresada, no deja de ser una encarnación de la apertura sincrónica constituida en la toma de distancia practicada por el que habla con respecto a aquello de lo que se habla.

D. El tratamiento de las posturas filosóficas concurrentes y la formulación de aporías

Vimos que el saber que persigue quien filosofa halla su fundamento no en el reconocimiento de una carencia cualquiera (ya sea relativa a la necesidad o a la pura comodidad) sino en el de una carencia de saber sin más. Por lo tanto, la «determinada manera» de decir del que filosofa ha de ser aquella por la cual se explicita, se examine, se reconozca, se asuma lo no sabido en tanto que siendo algo no sabido, siendo aquí la ἀρχή del saber no otra cosa que el no-saber mismo en tanto que tomado en consideración: lo que en el decir del filósofo se pone de manifiesto, por consiguiente, son las cosas mismas pero en su extrañeza y, por ello, en su propia irreductibilidad a sí mismas.

Pues bien, lo que ahora se ha hecho expreso es que es a esa misma exigencia de extrañamiento a lo que responde la condición antes señalada según la cual el ejercicio de la aptitud para la περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία no rinde si no es juntando lo poco que alcanza a decir cada uno. Lo que hace Aristóteles, en efecto, cuando estudia a los filósofos precedentes es precisamente asumir la dificultad de la empresa a la que quien filosofa se enfrenta y reconocer el saber, no en su pretensión de constituir una resolución relativa a un género determinado de cosas, sino en su mismo hacerse cuestión o no saber, puesto que es en esa misma indecisión frente a éstas, aquéllas y las otras cosas donde se decide la posibilidad de toda determinación, es decir, donde se revela la distancia que separa al decir frente a aquello de lo que se habla, siendo esa distancia justamente lo que permanece no sabido o no dicho en tanto se esté diciendo algo determinado. Así pues, cuando se dice que es juntando lo poco que alcanza a decir

cada uno en torno a la φύσις como se logra obtener una magnitud digna de ser considerada, tal «conjunción» no ha de entenderse en el sentido de una suma a la que siempre se pudieran añadir nuevos factores que la hicieran aumentar indefinidamente, y menos aún en el de una adición a partir de la cual pudiera obtenerse un total o resultado final, sino que ha de entenderse en el sentido de aquella reunión de uno y otro y otro decir que se lleva a cabo según el criterio de aquel decir precedente en el que y por el que se pone de manifiesto aquello de lo que, *sin saberlo*, tales decires decían algo.

Nótese, pues, que el tratamiento de las posturas concurrentes no puede derivar más que en el restablecimiento del asombro, y, por ello, en un puro hacerse cuestión: «para los que quieren salir adelante, lo útil es el hacerse adecuadamente cuestión, pues el posterior desenvolvimiento no es otra cosa que la resolución de los que antes caen en la irresolución, y no es posible soltarse mientras no se sepa de la atadura»¹⁶¹. Aquí no se está distinguiendo entre los que afrontan con prudencia las dificultades y los que se lanzan irreflexivos a la acción, sino entre los que reconocen la dificultad misma y los que no, siendo el reconocimiento de la dificultad la condición de que puedan unos meditar sus decisiones y puedan otros precipitarse. Ahora bien, esta doble posibilidad ha de ser matizada en el caso de la σοφία, puesto que dicho saber lo es de aquello que sólo aparece en la apertura de un no-saber esencial, esto es, en el esclarecimiento de aquello de lo que sólo puede hablarse desde el extrañamiento, el asombro y la inquietud, y, por lo tanto, desde aquella «manera» de estar que hemos identificado con el desarraigo. Por ello, la sola decisión a la que en este caso puede dar lugar el reconocimiento de la ligadura es precisamente la de la indecisión misma, es decir, la del extrañamiento en el que lo asombroso y perturbador permanece reconocido y asumido como asombroso y perturbador.

Capítulo 5

LA INVESTIGACIÓN EN TORNO A LOS PRINCIPIOS DEL SABER ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ

La lectura del título ARISTOTELOUS PHYSIKE AKROASIS en la portada de cierta «obra» editada con criterios en ningún modo indiferentes a los contenidos que reúne, pero cuyos contenidos rechazan de entrada precisamente el ser editados como «una obra», podría generar en nosotros la expectativa de encontrar también en el primero de sus ocho libros una lección de φυσική, siquiera fuera introductoria o preliminar¹⁶². Sin embargo, la siguiente consideración, provista ya por una lectura aislada del texto, basta, si no para romper con esa expectativa, sí al menos para hacer cuestión de ella: la intención de dicho libro, tal como se expone en el primero de sus nueve capítulos, es la de «intentar delimitar» (cf. *Ph.* I 1, 184^a15: πειρατέον διορίσασθαι) lo concerniente a las ἀρχαί de la ἐπιστήμη en torno a la φύσις; dicha tarea no es del todo autónoma, sino que aparece en principio subordinada al «saber» concerniente a la φύσις, el cual tiene lugar precisamente a partir del conocimiento de ciertas ἀρχαί; luego el desenvolvimiento de tal intento, que es justamente lo que hace posible el «saber», no puede identificarse con ningún desarrollo interno a la ἐπιστήμη en

¹⁶¹ *Metaph.* III 1, 995^a27-30: ἔστι δὲ τοῖς εὐπορήσαι βουλομένοις προὔργου τὸ διαπορήσαι καλῶς· ἡ γὰρ ὑστερον εὐπορία λύσις τῶν πρότερον ἀπορουμένων ἐστὶ, λύειν δ' οὐκ ἔστιν ἀγνοοῦντας τὸν δεσμόν [...].

¹⁶² Se expone a continuación una lectura e interpretación del primer libro de la *Física* de Aristóteles, intitulado Περὶ ἀρχῶν por la tradición. Salvo algunas excepciones, esta inicial identificación del texto, relativamente breve, por lo demás, en el que se centra el esfuerzo de comprensión del siguiente estudio nos exime, creemos, de la tarea de anotar cada una de las referencias más o menos explícitas que en adelante hagamos a uno u otro pasaje de *Ph.* I, las cuales, como es fácil comprender, habrán de ser abundantes, constantes y hasta repetitivas.

cuestión¹⁶³. El ἐπίστασθαι en torno a la φύσις tiene lugar, según se nos dice, a través de una μέθοδος, es decir, a lo largo de una vía de estudio, cuyo recorrido, la ἀπόδειξις, parte de ἀρχαί. Por su lado, el intento de delimitar lo concerniente a las ἀρχαί de las que parte ese «saber» es remitido a un «camino» (ὁδός) que se abre «desde lo que nos es más fácilmente reconocible a nosotros» (ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν) hasta lo que lo es por φύσις¹⁶⁴. Lo mismo lo expresa Aristóteles también en términos de *antes* y *después*, introduciendo ahora una caracterización de lo que queda a ambos lados del camino: lo *en primer lugar* manifiesto para nosotros son las cosas dispersas (τὰ συγκεχυμένα), y a partir de éstas se vuelven *luego* reconocibles las ἀρχαί que las «separan» (διαιροῦσι); por eso —añade Aristóteles— «hay que dejarse llevar» (δεῖ προῖέναι) desde lo que «en general» son las cosas (τὸ καθόλου) hasta lo que es «cada una» de ellas (τὰ καθ' ἕκαστα), porque, en la medida en que abarca una pluralidad a modo de partes suyas, lo que en general son las cosas es un todo, y aquello que tiene la condición de ser un todo es más fácilmente reconocible conforme a la αἴσθησις.

Para nosotros, lectores no griegos de un texto griego, lo que con toda evidencia hace de este modo Aristóteles en el inicio de la *Física* es comprobar que lo primero que se le da a la investigación es la confusión y el desorden de las cosas, o bien un ordenamiento puramente relativo de éstas, y, consecuentemente, programar una tarea analítica de reordenación con la que obtener una ordenación absoluta: que las cosas estén inicialmente dispersas —razonamos sin más— significa que están de entrada ordenadas en función de lo que a nosotros nos parece que son y, por consiguiente, que no están separadas según criterios que respondan a lo que ellas mismas son, puesto que si así fuera entonces tales criterios no serían sino sus ἀρχαί. Esta interpretación, empero, no siendo incorrecta, nos orienta no obstante en un sentido inverso al sentido en el que el texto está de hecho orientándonos; mejor dicho: esa interpretación pasa por alto, tomándolo por una evidencia en cuya confirmación no habría por qué insistir, y pasando por alto en consecuencia el hecho de que Aristóteles no hace otra cosa que justamente insistir en la confirmación de esa presunta evidencia, el sentido a cuya puesta de manifiesto está ordenado todo el primer capítulo de *Física* I, donde lo que se torna relevante no es que las cosas puedan no ser lo que en principio parecen, sino que en todo caso pueden parecer y poner de manifiesto lo que son. Ahora bien, si en verdad es esto lo que el texto enfatiza, entonces debe subyacer en el mismo una ulterior distinción que sirva de fondo contra el que poder destacar lo que afirmamos que se destaca: aquello que, según se desprende del texto, un lector griego —pongamos que

¹⁶³ Bastaría con echar un vistazo a la bibliografía secundaria relativa al texto que estudiamos para captar que el principal obstáculo que el libro primero de la *Física* le opone a nuestra comprensión es su condición de ser una especie de encrucijada entre φιλοσοφία, διαλεκτική y ἐπιστήμη, en el sentido más o menos específico que Aristóteles pueda dar en ciertos contextos a dichos términos. Ahora bien, nuestra dificultad para comprender *cómo* procede aquí Aristóteles no es aislable de nuestra dificultad para comprender *a qué* procede aquí Aristóteles. A este respecto, consideramos que es preciso abordar el libro que estudiamos tomando previamente en consideración estas tres relaciones: 1) la ἐπιστήμη parte ciertamente de principios, pero de los principios no hay ἐπιστήμη (no hay ἀπόδειξις) sino νοῦς (cf. *APo.* II 19, 100^b5-17); 2) la διαλεκτική constituye un «camino» hacia las ἀρχαί y la μέθοδος de cada ἐπιστήμη, pero es incapaz de mostrar el «determinado modo de ser» de las cosas (cf. *Top.* I 2, 101^a36-^b4); y 3) a pesar de tratar ambas disciplinas acerca de lo mismo, la διαλεκτική sólo es «tanteadora» o «tentativa» (πειραστική) en relación a aquellas cosas con respecto a las cuales la φιλοσοφία es «conocedora» (γνωριστική; cf. *Metaph.* IV 2, 1004^b25-26).

¹⁶⁴ Esta expresión, «por φύσις», alude aquí no a otra cosa que al carácter de *ser-fácilmente-reconocible* «por sí mismo» de aquello hasta lo que el camino conduce. Por ello, decir «simplemente» (ἀπλῶς) no es sino otra manera de decir «por φύσις», y también por ello ocurre que el camino no conduce a las ἀρχαί de cualquier manera, sino que «es necesario avanzar» (ἀνάγκη προάγειν) en cierto sentido indicado y no en otro para que ese camino se abra como tal.

contemporáneo de Aristóteles— del mismo no habría necesitado encontrar explicitado en éste, es que si ya las cosas dispersas revelan lo que son es porque de hecho su parecer y aparecer es diferenciable del mero aparentar o hacerse pasar por lo que no se es. Teniendo en cuenta que el requisito de esa diferenciación se convierte, en el proceder de Aristóteles, en la exigencia de que ya en el seno mismo de la apariencia esté rigiendo de antemano una delimitación obrada por lo que, al menos en algún sentido, han de ser ἀρχαί, podemos ahora resumir lo que queda apuntado en *Física* I 1 del siguiente modo: es la delimitación obrada ya en el seno mismo de la apariencia por lo que en algún sentido han de ser ἀρχαί lo que, en la medida en que sea reconocida como tal delimitación, puede erigirse en camino o paso hacia las ἀρχαί del saber en torno a la φύσις¹⁶⁵.

Que en el inicial estado de dispersión de las cosas ya hay delimitación es algo que Aristóteles apunta cuando señala que, sin perjuicio de que la misma sea inferior a las ἀρχαί en lo que toca a su «exactitud» (ἀκρίβεια), no obstante ya la αἴσθησις misma constituye una «capacidad decisiva» o «resolutoria» (δύναμις κριτική), toda vez que la αἴσθησις lo es siempre de lo que en general es cada una de las cosas de las que se tiene αἴσθησις; es decir: ésta se produce necesariamente en presencia de «ésta» o «aquella» cosa (τόδε τι), pero lo es de «tal» o «cual» cosa (τοιόνδε) que esta y/o aquella son en general¹⁶⁶. Que entonces la αἴσθησις, en tanto que capacidad decisiva, haya de deslindarse de algún modo de la posibilidad del error y la confusión de unas cosas con otras, es lo que se recoge en la diferencia establecida entre la pura αἴσθησις y el cúmulo de αἰσθήσεις que, retenidas, producen la ἐμπειρία, diferencia equivalente a la asunción de que a todo reconocimiento —pero también a todo error y confusión— le precede una ἐπαγωγή, esto es, un haber efectuado —de la manera que sea— el paso desde cada una de las cosas hasta aquello que éstas son en general¹⁶⁷. Que de aquella capacidad decisiva no podría derivarse el conocimiento de las ἀρχαί si no fuera porque ya hay ἀρχαί (o lo que en algún sentido han de ser ἀρχαί) condicionando de antemano el estado de dispersión de las cosas del que inicialmente da cuenta la ἐμπειρία, y que eso es precisamente lo que en *Física* I 1 se torna relevante, es algo que a su vez queda indicado en el hecho de que, obrando en contra de la pauta habitual, Aristóteles asigne lo καθόλου al conocimiento conforme a la αἴσθησις y no al conforme al λόγος¹⁶⁸.

A. La oposición entre lo καθόλου y lo καθ' ἑκάστων

Lo que en general son muchas cosas o se dice de ellas es algo determinado «en general» por cuanto abarca una pluralidad de cosas, pero no es continuo con las cosas que abarca (no está constituido por y a partir de ellas) por cuanto éstas no dejan de ser en cualquier caso lo que cada una sea; puesto que se dice de «todas» y cada una de las

¹⁶⁵ Esta apreciación les está de entrada vedada tanto a quienes comprenden la metodología aristotélica como la articulación y fundamentación de una «etapa conceptual» de análisis sobre una previa «etapa empírica» de «colección de casos» cuya exhaustividad nunca podría estar justificada *a priori* (cf. Bostock, 1982: 183-189), como a quienes, tomando conciencia de que en la *Física* no es posible hallar la «imagen baconiana» que ofrecería la metodología al parecer propuesta por Aristóteles para la «ciencia» especialmente en los escritos *Analíticos*, establecen una oposición entre el recurso a la colección de «observaciones empíricas» y el recurso a los ἐνδοξα o los λεγόμενα, y, asimilando luego ambos expedientes bajo el concepto global de φαινόμενα, terminan, en función de dicha asimilación, por dejar lugar a la concepción de los ἐνδοξα y los λεγόμενα sólo como puras opiniones subjetivas (digámoslo así), las cuales serían, ya éstas sí, las que un híbrido de metodología filosófica y dialéctica vendría a analizar en el texto que estudiamos (cf. Owen, 1975: 113-118).

¹⁶⁶ Cf. *APo.* II 19, 99^b32-35; 100^a16-18; *Metaph.* VII 13, 1038^b34-1039^a2.

¹⁶⁷ Cf. *APo.* II 19, 99^b36-100^b5; *Top.* I 12, 105^a13-16.

¹⁶⁸ Cf. a este respecto *Ph.* I 1, 184^a24-26; 5, 189^a5-8. Cf. también *APo.* I 2, 71^b19 y ss.

cosas de las que se dice, lo que «en general» se dice de muchas cosas es una de las maneras en que se dice «todo» (ὅλον), bien entendido que aquellas mismas no son *algo* que lo sean «todas», sino que cada una de ellas es lo que cada una sea (en este sentido son τὰ καθ' ἑκάστα las cosas que abarca lo καθόλου)¹⁶⁹. Que lo καθόλου se diga de cada una de las muchas cosas de las que se dice no significa que sea ello mismo mero predicado o nombre o concepto: «las cosas» (τὰ πράγματα) son, por un lado, lo que sean en general, y, por otro, lo que cada una sea¹⁷⁰, en lo cual se pone de manifiesto que la distinción entre lo καθόλου y lo καθ' ἑκάστον no tanto insta una relación entre dos clases de cosas como establece una descripción del carácter de ser distanciado respecto de sí mismas, por un lado, y entre sí mismas, por otro, de las cosas presentes, lo que a su vez se esclarece atendiendo a esta segunda precisión: que esto y/o aquello sean en cada caso tal o cual cosa en general conlleva que las cosas *no simplemente son* lo que sean, sino que ponen de manifiesto lo que son, en cuanto que no parecen sin más lo que son ni aparece solo lo que son, sino que cada una parece otras y aparece junto a otras. Esta precisión, por su lado, queda en dependencia o deriva aún en la necesidad de establecer una tercera demarcación, a saber, la que defina el parecer y aparecer de las cosas separando en el seno mismo de la apariencia aquello que sea apariencia de «alguna» cosa frente a aquello que, ya por no ser nada de lo que parece, ya por no parecer nada de lo que es, sea apariencia de «ninguna» cosa o no sea apariencia ninguna.

Hechas estas precisiones, digamos ya que en principio las cosas son conocidas conforme a la αἴσθησις cuando se presentan siendo cada una algo, mientras que lo son conforme al λόγος cuando se reconoce aquello que son en general: es cosa de la ἐμπειρία saber que a éste y a ése y a aquél, ostentando tales síntomas, les ha venido bien tal medicamento; pero tener a éste y a ése y a aquél delimitados como flemáticos presupone ya saber por qué tal medicamento y no otro les venía bien; lo cual también puede decirse así: reconocer a éste y a ése y a aquél como flemáticos presupone la posesión de un λόγος, esto es, de aquello no inicialmente presente que los define no ya en general como enfermos sino exactamente como flemáticos. Ahora bien, no sólo la posibilidad del reconocimiento de éste, ése y aquél como flemáticos, sino también la del error y la confusión de los mismos con, por ejemplo, biliosos, están condicionadas por el reconocimiento previo de éstos como siendo en general enfermos y no sanos, lo que significa que ya la forma en que inicialmente aparecían estaba regida por algún λόγος, o lo que es lo mismo: que ya inicialmente les ocurría que no parecían «cualquier» cosa sino «alguna» determinada¹⁷¹. Pues bien, es este último aspecto destacado el que justifica que, lejos de condenarnos a una búsqueda al azar, sea la propia apariencia inicial de las cosas la que por el contrario roture un camino conducente a las ἀρχαί y deslindable, por tanto, de otras posibles vías de estudio erradas: nuestro intento de delimitar lo concerniente a las ἀρχαί que separan la φύσις de lo que no es la φύσις está él mismo delimitado según lo que en algún sentido han de ser ἀρχαί, puesto que es el hecho de que las cosas sean ya en general algo determinado lo que las convierte a cada una de ellas en algo susceptible de ser reconocido. Que lo que inicialmente aparece sea no sólo algo determinado sino también algo determinable es lo que avala, en definitiva, nuestro intento de delimitación, el cual depende en último término, por todo ello, de que una tercera distancia se abra no ya entre unas cosas y otras ni entre lo que en general son

¹⁶⁹ Si lo καθόλου no es aquello que todas las cosas que abarca son, es sencillamente porque las cosas que abarca no son «todas» sino «muchas» (πολλά), de modo que no puede decirse que defina un subconjunto dentro de un conjunto, sino que más bien conviene a una multitud de cosas (no porque sean en gran cantidad, sino porque en todo caso están dispersas) no «del todo» (sino sólo en general) definidas. Cf. *Metaph.* V 26, 1023^b26-32.

¹⁷⁰ Cf. *Int.* 7, 17^a38-^b1.

¹⁷¹ Cf. *Metaph.* I 1, 980^b28 y ss.

las cosas y lo que es cada una de ellas, sino entre la apariencia de las cosas, por un lado, y, por otro, lo puramente indeterminado y lo enteramente definido¹⁷².

B. Dialéctica, filosofía y ἐπιστήμη

La delimitación establecida entre el puro «aparentar» o «hacerse pasar por» y el estricto «parecer y aparecer» viene, como hemos visto, a dar curso y hacer efectivo a nuestro intento de delimitación de las ἀρχαί del saber en torno a la φύσις: puesto que hablar en torno a la ἀρχή que separa a los entes φύσει de cualquier otro género de cosas presupone el reconocimiento de la φύσις, surge la dificultad de cómo va a ser posible siquiera hablar acerca de la ἀρχή de aquello que no conocemos; dicha dificultad se supera señalando que, de entrada, conocemos la φύσις como siendo algo determinado en general¹⁷³; pero si ese conocimiento es ἀρχή para el intento de delimitar lo concerniente a las ἀρχαί del saber en torno a la φύσις, entonces necesariamente hemos de contar de antemano con una ἀρχή que delimite el parecer y aparecer de los entes φύσει frente a aquello que sea aparición de ninguna cosa. Ahora bien, tal ἀρχή no separa a un género de cosas de otro género de cosas, porque delimita precisamente a las cosas frente a..., nada, esto es, frente a lo que por aparentar lo que no es se diluye en una aparición de ninguna cosa y, por tanto, en una aparición falsa en tanto que aparición, es decir, en una ilusión. Por lo tanto, esa ἀρχή definirá lo que son las cosas no en tanto que es cada una *lo que es*, sino en tanto que simplemente lo *es*, delimitación ésta que aun sustrayendo a las cosas a su γένος y considerándolas como siendo «cualquier» cosa, alcanza a salvar para ellas una determinación, esto es, un εἶδος, al distinguirlas frente a lo que no es «ninguna» cosa.

Expresándonos en los términos en que lo hemos hecho, parecería que sugerimos que el camino a las ἀρχαί es la filosofía misma¹⁷⁴. Pero no es en primer lugar la filosofía la que hace camino a las ἀρχαί, sino uno de aquellos dos supuestos «saberes» que se revelan bajo el mismo horizonte de aparición que ésta y pueden por ello ser confundidos con ella, a saber, no la sofística (la cual sólo se sostiene nutriéndose de la aparición de la filosofía, es decir, aparentando o haciéndose pasar por σοφία sin serlo), sino la dialéctica, la cual entra en relación con la filosofía por tratar como ella acerca de «cualquier» cosa. En efecto: la búsqueda de una μέθοδος tal que, tomando como punto de partida los «pareceres» (τὰ δοκοῦντα) que generalmente se reconocen y aceptan o que se encuentran de algún modo acreditados (τὰ ἔνδοξα), capacite para someter a discusión cualquier cosa que sea propuesta, es lo que emprende Aristóteles en los *Tópicos*, siendo así que en eso de que lo tratado en función de tal μέθοδος sea no «alguna» cosa (léase «alguna» en el sentido de incluíble en uno u otro género de cosas) sino «cualquiera» ya está dicho el que tal tratamiento haya de partir de «pareceres», es decir: no de las ἀρχαί que delimitan a las cosas por ser precisamente las de lo que cada una de ellas es, sino de los criterios en virtud de los cuales las cosas aparecen dispersas, o sea, como siendo algo en general. A diferencia de lo primero y verdadero, caracteres de las ἀρχαί de las que parte la ἀπόδειξις de la ἐπιστήμη, lo generalmente o acreditadamente reconocido y aceptado (que no es sino lo que nos es más fácil de reconocer a nosotros) no es reconocible por sí mismo, sino por ser lo que le parece, o bien a la mayoría, o bien a los sabios; de ahí que todo parecer sea susceptible de ser

¹⁷² En efecto: si parecieran cualquier otra cosa y aparecieran junto a cualquier otra cosa, o bien «parecieran» sin más lo que son y «apareciera» sólo lo que son, entonces las cosas no serían en general algo determinado ni serían en sí mismas, en consecuencia, algo determinable.

¹⁷³ Cf. *APo.* II 19, 99^b15 y ss.; I 1, 71^a1 y ss.

¹⁷⁴ Cf. de manera global *Metaph.* IV 1-2 y VI 1, y *Top.* I 1.

examinado. Ahora bien, si un «decir» o un «dialogar» puede tener por ἀρχή en algún sentido los pareceres de los más o de los sabios, entonces tales pareceres no pueden ser considerados de entrada falsos; en consecuencia, ha de haber otros pareceres que sí puedan ser inicialmente reconocidos como falsos pareceres: en efecto, puesto que poseyendo «entendimiento» (νοῦς) nadie sometería a discusión ni lo que a nadie le parece ni lo que para todos es evidente¹⁷⁵, encontramos de este modo definida no sólo la posibilidad de establecer pareceres reconocibles en torno a lo que son las cosas, sino también la de establecer falsos pareceres, esto es, pareceres falsos no por su contenido, sino por aparentar ser pareceres sin serlo. Que, por un lado, nada sea más propio de la dialéctica que la capacidad para examinar cualquier cosa, y, por otro lado, la aparición de las cosas esté ya de antemano discernida frente a aquellas manifestaciones que lo son de «ninguna» cosa, es lo que justifica que haya un decir dialógico y que éste pueda erigirse en «camino» hacia las ἀρχαί de una ἐπιστήμη¹⁷⁶.

Ahora bien, las ἀρχαί no son de ningún modo el término o la meta del camino recorrido por el silogismo dialéctico, el cual podríamos decir que está aún a expensas de un desdoblamiento en, digámoslo así, un recorrido horizontal y otro vertical, del cual depende el acceso a las ἀρχαί: horizontalmente, el camino puede ser recorrido (o no ser recorrido), en efecto, *desde* las cosas en general *hasta* cada una de las cosas, mientras que, verticalmente, el camino va *desde* sí mismo *hasta* las ἀρχαί. Es decir: es el hecho de que el camino sea recorrido horizontalmente lo que lo desdobla verticalmente en una decantación de las ἀρχαί, y lo difícil de captar, llegados a este punto, es la manera en que la apertura del repliegue horizontal del camino determina al recorrido vertical mismo; sin embargo, como ya antes dijéramos, es así que todos los esfuerzos de Aristóteles están dedicados en este punto no a otra cosa que a enfatizar y poner de relieve dicho eje articulador; de hecho, tal conexión es justamente aquello que más inmediatamente se le da a una lectura desprevenida del texto, la cual no podría por menos de afrontar con algo de perplejidad el empeño que pone Aristóteles en aclarar que, para que conduzca a las ἀρχαί, el camino referido ha de recorrerse en un sentido y no en otro: si es en el recorrido horizontal del camino donde puede tener lugar (o no tener lugar) la apertura del recorrido vertical es porque el camino no es indiferente al sentido en que es recorrido, sino que el camino que conduce a las ἀρχαί sólo es tal en la medida en que sea recorrido *desde* las cosas en general *hasta* cada una de las cosas¹⁷⁷.

El decir dialéctico por sí mismo, es decir, el recorrido del camino horizontal abandonado a sí mismo y reducido por ello a una extensión no marcada en cuanto al sentido en que debe ser recorrida, no tiene de suyo un carácter delimitador, pero no porque pueda pasar tanto de lo καθόλου a lo καθ' ἑκάστων como de lo καθ' ἑκάστων a lo καθόλου, sino porque allana la diferencia entre ambos términos y considera cualquier cosa como cualquier cosa, o lo que es lo mismo, considera que para las cosas no hay más ser que el ser algo en general. Es por eso por lo que el decir dialéctico no es conocedor de uno u otro género de cosas, es decir, no pone de manifiesto la entidad de nada, puesto que no toma en consideración a cada una de las cosas, o, mejor dicho, las reduce a aquello que son en general, y, así, toma lo inicialmente aparente como si fuera en sí mismo algo reconocible pero cuyo reconocimiento es a su vez, a pesar de todo, indefinido. Tomar en serio la dialéctica supone, en consecuencia, reconocer en ella un

¹⁷⁵ Cf. *Top.* I 10, 104^a4-8.

¹⁷⁶ Cf. *Top.* I 2, 101^a36-b4.

¹⁷⁷ Sólo recorriendo el camino horizontal en el sentido indicado adquiere éste el carácter de ser «delimitador», lo cual conlleva antes que ninguna otra cosa el reconocimiento de ese camino como tal camino, es decir, como algo que conduce a los principios del saber; conlleva, pues, el reconocimiento de que también el camino hacia las ἀρχαί está regido por lo que en algún sentido han de ser ἀρχαί.

λόγος, pero supone también reconocer que la capacidad de ese λόγος no va más allá de dar pie a una «tentativa» de delimitación, tentativa cuya indefinición se debe a su pasar por alto cada una de las cosas para considerarlas únicamente en general¹⁷⁸.

Al juego de la dialéctica con las determinaciones inicialmente aparentes ha de sucederle, por ello, el conocimiento no ya de las cosas en general sino de las ἀρχαί de cada una de ellas, es decir, el reconocimiento de aquella delimitación con respecto a la cual el decir dialéctico era insuficiente y meramente tentativo. Esa delimitación es la que establece cierta ἀρχή ya en el seno mismo de la apariencia, y esa ἀρχή lo es no para otra ἐπιστήμη que para la filosofía, la cual toma en consideración aquello que las cosas son en general pero en la medida en que éstas son susceptibles de ser reconocidas de forma definida, es decir, a través de su inclusión en uno u otro γένος. No es el hecho de que cualquier cosa sea incluible en un género lo que legitima a la filosofía como una cierta ἐπιστήμη, sino el hecho de que, aun no perteneciendo a un γένος «uno» (a un género unitario), cualquier cosa en sí misma es ya algo determinado, algo que, por tanto, puede ser reconocido en tanto que siendo aquello que es cualquier cosa. Que cualquier cosa sea ya en sí misma algo determinado y que haya en consecuencia un saber que se ocupa de lo que simplemente es «ser», o, dicho de otro modo, que haya ἀρχαί operando ya en el nivel de la apariencia inicial de las cosas, es lo que justifica la posibilidad de hablar de las ἀρχαί de cada una de las cosas (esto es, de las cosas en tanto que incluibles en uno u otro γένος) aun sin tener en cuenta el γένος al que éstas pertenecen¹⁷⁹.

C. El carácter analógico del discurso en torno a las ἀρχαί. Las oposiciones Ser / No-ser y Uno / Muchos

En un primer paso hemos constatado que el ser de las cosas (su ser lo que cada una sea) consiste en su constitución como diferencias con respecto a sí mismas y en su institución en una mutua relación de yuxtaposición: cada una de las cosas que hay es lo que es sólo en tanto que distinguida frente a aquello que es en general y en tanto que diferenciada de cada una de las cosas que parece y junto a las cuales aparece. En la medida en que ésta es la modalidad de ser que conviene a las cosas que hay (en la medida en que las cosas son lo que son de este modo determinado), es así que aquello que éstas sean en general y aquello que sea cada una de ellas habrán de contarse como ἀρχαί en algún sentido¹⁸⁰. En efecto: lo que nombran esas nociones, tal y como hasta

¹⁷⁸ Cf. *APo.* I 11, 77^a26-35. Que lo que primeramente se hace a la hora de emprender la búsqueda de los principios del saber en torno a la φύσις es dialéctica, quedaba indicado desde el inicio al decirse entonces que nos proponíamos no otra cosa que «intentar» (πειρᾶν) delimitar lo concerniente a esos principios. Nótese asimismo cómo se torna comprensible al cabo el sentido rectificador con respecto a la μέθοδος de la dialéctica que tiene esa otra coletilla tantas veces repetida por Aristóteles y que, justamente por presumirse obvia, resulta tan incomprensible para nosotros en tanto que objeto de la insistencia de aquél: creemos que conocemos «cada una» de las cosas cuando conocemos sus principios (es decir, no cuando las conocemos en general, lo cual no basta para conocer lo que cada cosa sea), donde la pauta para la comprensión la da justamente la oposición a lo καθόλου de lo que en la coletilla queda obviado por la exégesis desprevénida: el énfasis en el ἕκαστον (cf. *APo.* I 9, 75^b37 y ss.).

¹⁷⁹ Así, pues, es la φιλοσοφία la que, recorriendo horizontalmente y en el sentido indicado el camino conducente a las ἀρχαί, obra el desdoblamiento de dicho camino en un recorrido vertical de decantación de las ἀρχαί: la φιλοσοφία no es –ni podría ser– un διαλέγεσθαι en torno a las ἀρχαί, sino que es un saber que establece analogías en torno a éstas y que posee no ya el λόγος que diferencia el εἶδος de cada cosa en su γένος, sino el νοῦς que diferencia a las cosas en general frente a lo que es no ser ninguna cosa; es, por consiguiente, un λέγειν en el que ya está discernido qué significa aparecer, o lo que es lo mismo, ser algo determinado en general (cf. *APo.* I 10, 76^a31-^b2; II 19, 100^b5-17).

¹⁸⁰ Puede y tal vez deba sonar extraño eso de que lo καθόλου y lo καθ' ἕκαστον tengan que ser principios en algún sentido. Sin embargo, ha de tenerse en cuenta que, como veremos, acerca de los principios sólo cabe hablar analógicamente, y que por ello las cosas que en cada caso se diga que éstas son han de ser

aquí han sido descritas, no es sino la oposición Ser / No-ser, la cual ha quedado en nuestra interpretación definida en los términos de la oposición Parecer-lo-que-se-es / Parecer-lo-que-no-se-es a causa de haber empezado tal interpretación por prevenirse frente al principio más bien moderno según el cual «las apariencias engañan», esto es, frente a la actitud hermenéutica no griega consistente en proyectar unilateralmente la negación del ser o, por decirlo de otro modo, la falsedad y la ilusión, sobre la apariencia que inicialmente «reviste» a las cosas. Así pues, lo que en un segundo paso nos está dado constatar es que la diferencia designada por esa oposición está a su vez en dependencia de la previa delimitación del horizonte de aparición de las cosas, es decir, de aquello que éstas estén siendo en general. Dicho de otro modo: lo que aquí acontece de entrada es que no comenzamos por hablar de género alguno de cosas, es decir, de cosas tales que sean «alguna» misma cosa, sino que nuestro punto de partida «forzado» es el tratamiento de aquello que mismamente sea ser una cosa, de suerte que nuestro intento de delimitación sólo podrá tener sentido en el caso de que «cualquier» cosa siga siendo, en algún sentido, «alguna» determinada, lo cual exige tanto distinguir a su vez lo que las cosas son en general frente a lo que mismamente sea ser, como, por ello mismo, poner de manifiesto la distancia que separa al horizonte de aparición de las cosas, primero, con respecto a aquello que tenga un carácter de ser no distanciado sino cerrado con respecto a sí mismo y por tanto radicalmente escindido con respecto a lo que sea ser alguna cosa, y segundo, con respecto a aquello que, deslindándose de la yuxtaposición que define el modo de aparición y apariencia de las cosas, y acogándose por contra a un modo de ser subordinado en tanto que eclipsado por la apariencia misma de las cosas, aparente y se haga pasar por lo que ello mismo no es.

Esta última precisión hecha tiene varias consecuencias: en primer lugar, la misma deriva en la necesidad de introducir una tercera ἀρχή a la que le esté deparado justamente el delimitar el horizonte de aparición que constituye a las cosas en tanto que éstas son algo determinado en general. En segundo lugar, pone de manifiesto que las que hasta ahora han sido referidas sólo pueden ser consideradas como ἀρχαί «por analogía» (κατ' ἀναλογίαν), y ello debido a que la ἀρχή de la que esperamos que opere un deslindamiento ya en el seno mismo de la apariencia no delimita propiamente ningún género «uno», sino géneros diversos, de cosas; que aquello que en general son las cosas, aquello que es cada una de éstas y la tercera ἀρχή requerida sean ἀρχαί por analogía significa que las relaciones recíprocas en que se instituyen las ἀρχαί de cualquier cosa, no ya en tanto que es cualquier cosa sino en tanto que se incluye en tal o cual género de cosas, son las mismas que aquellas en las que se instituyen esas otras tres referidas¹⁸¹. Por último, en tercer lugar, nos encontramos con que aquella precisión hecha exige que la oposición Ser / No-ser sea reformulada como oposición Ser-lo-que-se-es / Ser-lo-que-no-se-es, y ello por la siguiente razón: decir que ya la aparición misma de las cosas

consideradas como menciones que intentan destacar uno u otro aspecto de algo en relación a lo cual toda mención directa o ajustada ha asumido ya su fracaso. Por otro lado, se verá también en lo que sigue que la oposición entre dichos términos está aquí funcionando como la oposición Uno / Muchos, la cual equivale a su vez, en cierto modo, a la de Ser / No-ser; pues bien, dicho par de oposiciones constituyen la contrariedad a la que, según Aristóteles, remonta toda contrariedad, y, como se estudiará más adelante, los contrarios son, en efecto, ἀρχαί. Si no basta con esto para despejar la extrañeza de la que dábamos cuenta, remitimos en último término a la *aporía* registrada en *Metaph.* III 6, 1003^a5-17, la cual está explícitamente descrita como la dificultad de saber si las ἀρχαί son καθόλου o son a la manera de τὰ καθ' ἕκαστα.

¹⁸¹ Por otro lado, esto último no es ni más ni menos que el reverso del hecho consistente en que de los principios de una u otra ἐπιστήμη no puede decirse directamente nada por ser ellas mismas el punto de partida desde el que cabe decir algo en torno al género de cosas que delimitan: es así la instauración de la *analogía* lo que viene en este caso a suplir de algún modo tal limitación del διαλέγεσθαι. Cf. *Metaph.* V 6, 1016^b34-35. Acerca de este punto discurre Aristóteles en *Metaph.* XII 4-5.

ostenta una determinación y que, por lo tanto, éstas no parecen cualquier cosa ni aparecen junto a cualquier cosa, es lo mismo que decir que hay algo que cada una de ellas está no-siendo de una forma no inespecífica; y así, habrá que diferenciar lo que es para una cosa «no ser lo que es», que es aparentar y hacerse pasar por lo que ella misma no es, de lo que es para ella «ser lo que no-es», que es parecer otras cosas determinadas y aparecer junto a otras cosas determinadas.

Obsérvese, además, que todo lo dicho en torno a las ἀρχαί del camino conducente a las ἀρχαί de la ἐπιστήμη en torno a la φύσις pone en cuestión de igual modo el estatuto de las cosas mismas en tanto que siendo cualesquiera cosas, es decir, en tanto que siendo sólo por analogía cada una «una» cosa. Decir que «una» cosa cualquiera que se presente parece y manifiesta de forma determinada lo que es, es lo mismo que decir que eso que aparece, la cosa presente, *es* lo que es, a saber, *algo* de lo que hay; por tanto, considerar «una» cosa como cualquier cosa es considerarla no como lo que es, sino simplemente como *siendo* lo que sea. Por eso mismo lo «uno» no está pendiente de ser acompañado de un predicado, sino que es ya ello mismo lo que se dice de la cosa, cuando se dice que una cosa cualquiera es «una», y en consecuencia no sólo el «ser», sino también el ser «uno» de lo que aparece, ha de poder fragmentarse en los términos relativos que marcan el juego de distancias que constituye a las cosas. Pero ya la oposición misma entre lo que en general son éstas y lo que es cada una de ellas se nos evidenciaba como encarnando la oposición Uno / Muchos; dicha oposición no puede entonces considerarse sino como una nueva descripción de la oposición Ser / No-ser, que al igual que ella ha de ser reformulada: convirtiendo esta vez a la multiplicidad en una ruptura interna a la unidad, y teniendo presente que en este nivel discursivo las menciones sólo pueden ser analógicas, diremos que aquello que en general son las cosas se corresponde con lo «uno» en el respecto del γένος, y aquello que es cada una de ellas, con lo «uno» en el respecto del εἶδος (cf. *Metaph.* V 6, 1016^b31-35). Si *ser* lo que son es para las cosas no ya parecer otras y aparecer junto a otras sino *parecer y poner de manifiesto* eso «mismo» que son, y si, como hemos visto, lo que mismamente son las cosas aparece justamente en su distinción frente al horizonte determinado de aparición que las torna reconocibles, entonces definir o reconocer una cosa será diferenciar su εἶδος frente a su γένος. Ahora bien, lo que de este modo estamos diciendo es que *ser algo* es, para cualquier cosa, «surgir» frente a algo, «aparecer» contra algo, «llega a ser» a partir de algo (γίγνεσθαι); lo cual conlleva que aquello frente a lo que surgen o contra lo que aparecen las cosas es también algo que éstas están siendo, y que, por tanto, *ser algo* es también para ellas «desaparecer» o «deshacerse» en algo (φθείρεσθαι).

D. Análisis de las «tesis» relacionadas con Parménides y Meliso y con Anaxágoras

Tal vez una forma de esclarecer lo hasta aquí dicho sea dar cuenta de dos formas diametralmente opuestas de negar las ἀρχαί o de desalojarlas del seno de la apariencia, formas para cuya comprensión pueden bastar los parámetros conceptuales por ahora desplegados. Debe estar claro, para empezar, que las maneras que haya de negar las ἀρχαί habrán de ser tantas cuantas formas haya de clausurar el camino que conduce a las ἀρχαί. Ese camino ostenta una determinación justamente como camino conducente a las ἀρχαί de cierta ἐπιστήμη, lo que significa que la distancia que conforma su recorrido no es sin más la que se abre desde un punto cualquiera hasta otro, sino la que se abre en la medida en que se reconoce un sentido del recorrido y se reconocen, en consecuencia, un *desde* y un *hasta* que están distanciados no solamente entre sí sino también con respecto a otros posibles límites de otros posibles caminos. Nuestro punto de partida ha de ser no cualquiera, sino justamente el que nos imponen o, más bien, nos ofrecen los

entes φύσει, los cuales se nos ponen de manifiesto inicialmente como siendo, de forma no reductible, algo en general, a saber: «móviles». Viene dado con nuestra propia ἐμπειρία el que éstos no pueden *ser* lo que son si no es moviéndose, carácter en razón del cual se asimilan a los entes que resultan de la actividad humana, siendo así que el nacimiento y la maduración de un hombre o un caballo, como el brote y el crecimiento de una planta, como la manera que tiene de conducirse en unas u otras situaciones el que elige un determinado modo de vida, como la producción de una casa por quien sabe cómo construirla, conllevan movimiento. Es así evidente por inducción que a cada una de las cosas que en primer término se nos presentan, a saber, a τὰ αἰσθητά, y entre ellas a τὰ φύσει ὄντα, les está dado «en general» el *ser*-móviles¹⁸².

En segundo lugar, es importante reparar en la forma en que, dando inicio a su examen, Aristóteles desarrolla las «posturas» alternativas que en torno a las ἀρχαί cabría adoptar: éstas pueden ser, o bien una sola, o bien más de una, y si son una sola, ésta podrá ser móvil o inmóvil, y si son más de una, éstas podrán ser en número o infinitas¹⁸³, y si son infinitas, éstas podrán ser diversas en el respecto de su figura (σχῆμα) o en el de su εἶδος o incluso pudieran ser ἀρχαί los contrarios. Es de notar que la pregunta lanzada no es propiamente por el número de las ἀρχαί, lo cual, por otro lado, se hace evidente con sólo tener en cuenta que eso de que las ἀρχαί sean sencillamente un número no es más que una de las alternativas posibles; lo que ya en *Física* I 2 implícitamente, pero también explícitamente y repetidas veces en adelante, pregunta Aristóteles es cuántas son y de qué manera son cuantas son las ἀρχαί. Este planteamiento de la cuestión determina, como no podría ser de otro modo, un cierto sentido para la respuesta, la cual está desde aquí destinada a revelar una ruptura irreductible entre el número y el λόγος de las ἀρχαί; dicho de otro modo: la respuesta a la mencionada pregunta está destinada a revelar que el número no es λόγος ninguno que delimite lo que las cosas son, y que el εἶδος de éstas es, en consecuencia, indiferente a su cantidad, la cual, por sí sola, parece en principio que sólo podría hallar alguna justificación en la diversidad de las «figuras» de las cosas, esto es, en su tener distintos cuerpos y no el mismo¹⁸⁴.

Pues bien, una primera manera de clausurar el camino conducente a las ἀρχαί tiene que ser, según todo lo dicho, la de rechazar que haya κίνησις, postura con la que Aristóteles relaciona a Parménides y a Meliso. Este rechazo no supone ni más ni menos que la negación del punto de partida al que remite nuestro intento delimitador, es decir,

¹⁸² El género de cosas en torno al cual despliega su ἀπόδειξις la ἐπιστήμη por la que aquí nos interesamos se denominó al principio φύσις, y lo que para nosotros ocurre de entrada es que los entes φύσει se nos presentan no ya siendo cualquier cosa, pero sí pareciendo otras cosas determinadas y apareciendo junto a otras cosas determinadas; en una palabra: se nos presentan dispersas, pero dispersas bajo el horizonte determinado de aparición del movimiento. Así, no se tratará en adelante para la investigación de distinguir diversos tipos de movimiento, porque es cierto género de cosas que se mueven φύσει lo que buscamos definir y no el movimiento mismo, sino de dar con la ἀρχή que separa a τὰ φύσει ὄντα de cada una de las otras cosas a las que conviene el movimiento; de lo que entonces se trata es de dar con la ἀρχή de la κίνησις (o que particulariza la κίνησις) de τὰ φύσει ὄντα.

¹⁸³ Nótese que incluso aceptando que las ἀρχαί puedan ser infinitas, Aristóteles pone la restricción de que las infinitas ἀρχαί constituyan en algún sentido un género (cf. *Ph.* I 2, 184^b21). Es decir: la de que las ἀρχαί sean infinitas es una opción perfectamente admisible, pero si son infinitas lo serán no de otro modo que como ἀρχαί, es decir, limitadas por la determinación de aquello que decimos que son, a saber, ἀρχαί. El problema en este caso, como se verá, y como es ya evidente, es que si las ἀρχαί no tuvieran fin en tanto que justamente ἀρχαί, entonces su función delimitadora sería en sí misma indefinida, de modo que aquello de lo que fueran ἀρχαί sería ello mismo no algo determinable sino directamente indeterminado, o sea, irreconocible en todos los sentidos.

¹⁸⁴ Téngase en cuenta, en todo caso, que esto que se acaba de decir no deja de significar igualmente que no cualquier «cualidad» (ποιόν τι) es un εἶδος, es decir, un λόγος que tenga a la cosa definida poniendo de manifiesto lo que es. Cf. *Cat.* 5, 2^b29-3^a6; 3^b10-23.

la negación de aquello que de forma determinada están los entes φύσει *no-siendo*; mas si tal negación fuera absolutamente válida, no habiendo ya algo que en general fueran las muchas cosas, cada una de ellas tendría entonces que *ser por entero* lo que es, y sería en consecuencia «una sola» la que lo fuera; sin embargo, ocurre que no hay ninguna cosa que sea «precisamente ser» (ὅπερ ὄν) y que sea «precisamente una» (ὅπερ ἓν; cf. *Ph.* I 3, 186^a33-34); es decir: aquella «cosa» que no pareciera ninguna otra ni apareciera junto a ninguna otra, sino que fuera ella sola la que fuese todo lo que es, no sería cosa ninguna. Ahora bien: en la noción misma de ἀρχή va el que la ἀρχή lo sea de alguna cosa.

Una segunda forma, la diametralmente opuesta a la anterior, de cerrar el camino conducente a las ἀρχαί es la que Aristóteles relaciona con Anaxágoras: si antes afrontábamos la negación del horizonte de aparición de las cosas y la afirmación excluyente de lo que justamente es «ser» (lo cual, veíamos, es afirmar no lo que es «ser» algo sino lo que es *no ser nada*), lo que ahora encontramos, por oposición a aquella *compresión* del «ser» sobre sí mismo, es la *dilatación* ilimitada de aquello que en general están siendo las cosas, es decir, la afirmación excluyente del género mediante la inversa negación del εἶδος (menciones éstas que, recordémoslo, siguen en todo caso funcionando analógicamente). Esta negación conlleva pasar por alto cualquier determinación en el seno de la apariencia y admitir, en consecuencia, que cualquier cosa parece cualquier otra y aparece junto a cualquier otra. Dado que esto significa para nosotros la reducción del inicial estado de dispersión de las cosas a una «mezcla» (μῆξις) en la que cada una de las cosas es en general cualquiera, o, lo que es lo mismo, en la que «todo está en todo» (πᾶν ἐν παντί; cf. *Ph.* I 4, 187^b1), ya puede comprenderse cuál será la dirección que tome la réplica de Aristóteles: precisamente por no estar siendo éstas en general nada determinado, las cosas serán indeterminables, es decir, irreconocibles; ahora bien: ocurre que las cosas sí pueden ser reconocidas.

Prestemos atención, no obstante, a la aparente salida que le queda a Anaxágoras (al menos en la interpretación de Aristóteles) cuando se ve obligado a aducir algún λόγος que dé cuenta de la forma determinada que de hecho tienen las cosas de aparecer: si las cosas aparecen de diferentes maneras y reciben así diferentes denominaciones – diría Anaxágoras – es porque en cada una de ellas «predomina» alguna de ellas. Nótese, pues, que la eliminación del εἶδος ha redundado aquí en una determinación del ser de las cosas en función del puro número, la cual sólo podría encontrar algún apoyo, como antes se dijo, en la diversidad de las figuras, o sea, en el tener las cosas distintos cuerpos y no el mismo. Pero lo relevante a nuestros efectos es captar que tal determinación por la cantidad sólo es viable bajo la precisa condición de la determinación en el respecto del εἶδος, es decir: que incluso la indeterminación en lo que toca al εἶδος de las cosas, así como la eventualidad de que éstas aparezcan junto a cualquier otra cosa y pareciendo cualquier otra cosa, dependen justamente de que las cosas estén de antemano determinadas en el respecto del γένος, es decir, de que ya éste se presente delimitado por algún λόγος que lo distinga frente a aquello que sea no ser ninguna cosa¹⁸⁵.

Pero en última instancia esto significa lo siguiente: cuando Aristóteles responde a la postura identificada con Anaxágoras diciendo que «las cosas sí pueden ser reconocidas» no se contenta con aducir esto como si de una mera cuestión de hecho se

¹⁸⁵ Dándole otro giro a lo recién apuntado, diremos que si uno puede engañar o engañarse con respecto a aquellas cosas que aparentan ser cualquier otra, es porque, en efecto, si bien todo lo que es uno en el respecto del γένος es necesariamente uno en el del εἶδος, no todo lo que es uno en el respecto del εἶδος lo es necesariamente en el del γένος, siendo esto y no otra cosa lo que hace viable tanto el engaño o el engañarse en torno a qué es lo que aparece, por un lado, como el reconocimiento de lo que se presenta bajo una determinada apariencia, por otro lado (cf. *Metaph.* V 6, 1016^b35-1017^a3; *Cat.* 5, 3^a36-3^b4).

tratara; bien al contrario, lo que así quiere decir Aristóteles es que sólo es posible reducir las cosas a algo indeterminado y determinable en función de criterios arbitrarios, tales que permitan contarlas y medirlas tomando como unidad cualquier patrón (contarlas y medirlas por tanto como siendo cualquier cosa), y que, por lo tanto, a su vez sólo es posible engañar o engañarse en cuanto a que las cosas sean aquello que sólo aparentan ser, bajo la condición de que éstas estén siendo de forma determinada algo en general; lo cual, por otro lado, supone dar razón del propio engaño del que Anaxágoras tuvo que ser víctima. Y la misma observación vale para la réplica a la postura identificada en Parménides y Meliso: eso de que «en la noción misma de ἀρχή va el que la ἀρχή lo sea de algo» no es, en absoluto, el resultado de una mera comprobación fáctica, sino la precisa constatación, interna al λόγος de la propia posición opuesta, de que fantasear con que *haya* «cosas» que *son sin más* lo que son, o imaginar que es posible decir algo de aquello que, por *ser* lo que ninguna cosa parece, a nosotros no podría pasarnos de otra forma que como algo desapercibido, sólo es admisible bajo la condición de que haya de hecho cosas que, pareciendo otras determinadas y apareciendo junto a otras determinadas, estén por ello mismo *siendo* lo que son¹⁸⁶.

E. La exigencia de una tercera ἀρχή

Así pues, queda de momento establecido que las ἀρχαί no pueden ser ni una sola ni infinitas, negaciones éstas cuya conjunción deriva en la afirmación según la cual los primeros «contrarios» (τάναντία) son ἀρχαί (cf. *Ph.* I 5, 188^a19 y ss.): la primera contrariedad es aquella «diferencia» (διαφορά) entre dos εἶδη que es la mayor dentro de un γένος (cf. *Metaph.* X 4, 1055^a3 y ss.), y remite por tanto a una distancia abierta entre extremos que han de ser dos en el respecto del εἶδος pero uno en el del γένος, que han de ser, pues, más de uno pero menos de infinitos, pero que en concreto serán dos, dado que cuando hablamos de la primera contrariedad nos referimos a aquella que por ser la mayor diferencia es anterior a las demás y las contiene como aquello a partir de lo cual éstas se componen. Este aspecto del razonamiento de no poder ni necesitar contar con todas las contrariedades como ἀρχαί por remontarse todas ellas a la primera del γένος al que pertenecen tiene su reflejo en el hecho de que «lo intermedio» (τὸ μεταξύ) es siempre considerado accesoriamente por la propia argumentación.

A esta altura de la reflexión, y habida cuenta de la radicalidad de las críticas previamente dirigidas contra Parménides y Meliso y contra Anaxágoras, ha de

¹⁸⁶ Es así comprensible que para Aristóteles el afán erístico sólo sea imputable a esta última «tesis»: la negación del movimiento, en efecto, sólo puede entenderse alimentando la sospecha de que lo que hace quien la emprende es hablar por hablar, es decir, hablar sin tener siquiera la pretensión de decir algo, puesto que a nadie le parece, ni aparece tampoco ante nadie, eso de que no haya movimiento, de suerte que la comprensión de tal «parecer» es necesariamente algo que a todos se nos escapa. Por el contrario, esa voluntad de engañar o meramente disputar no tiene por qué ser en principio asignable a la postura de Anaxágoras, porque al menos en lo que a éste respecta cabe que él mismo se haya engañado y, falto de ἐμπειρία, haya creído ver que todo es y llega a ser a partir de todo. Ahora bien, el afán erístico ni siquiera es imputable sin restricciones a Parménides y a Meliso, toda vez que incluso sus «tesis» plantean «dificultades» en las que se advierte la intención de revelar la φύσις; también en la discusión con ellos hay, en este sentido, filosofía, es decir, no una mera recreación en la polémica, sino una sincera «entrega al saber». Por lo demás, no creemos que sea preciso remitir dicha discusión a una supuesta «metafísica dialécticamente estructurada» (cf. Berti, 1969: 27), y no sin más a la dialéctica: la remisión a ese híbrido metodológico se fundaría, por un lado, en la convicción de que la aprehensión de las ἀρχαί del saber en torno a la φύσις le corresponde a la propia φυσική dada la circunstancia particular de que, en efecto, ésta no es sino una «filosofía segunda», y, por otro lado, en la necesidad de dejar en tal caso algún lugar a la «filosofía primera» en la búsqueda y el establecimiento de las ἀρχαί, lugar al cual se accede operando una distinción que, creemos, no halla ningún eco en los textos, a saber, la que se daría entre las ἀρχαί de la φυσική, por un lado, y las ἀρχαί del «objeto» de la φυσική, por otro.

causarnos cuando menos cierta extrañeza el hecho de que Aristóteles pretenda encontrar quicios interpretativos en los textos o en el decir de cada filósofo precedente tales que le permiten concluir que, de un modo u otro –unos mejor, otros peor–, todos han llegado a vislumbrar que los contrarios son ἀρχαί. Ante este aparentemente voluble vaivén de concordancias y desencuentros, bien podría uno pasar de la extrañeza a la desestimación del proceder de Aristóteles al concebirlo como un mero artificio sofístico con el que, manipulando la orientación de cada uno de los hitos de su desarrollo, éste no buscara otra cosa que poner la historia de la filosofía al servicio de sus «intereses intelectuales». Sin embargo, lo cierto es que en el recurso aristotélico a los pareceres de los filósofos precedentes –como vimos en el anterior capítulo– no sólo es posible detectar el respeto debido a los integrantes de una comunidad de la cual lo que justamente ha quedado desplazado es el puro recurso a la autoridad, sino que hay además un criterio interno a la μέθοδος por la que discurre la indagación de Aristóteles que compromete su procedimiento en el sentido de obligarlo a detenerse en la propia dificultad del asunto por sí misma y, por ello, a demorarse en la puesta de manifiesto del carácter de estar «desencaminados» que aquellos pareceres concurrentes ostentan. Ese criterio no es otro que el que, estableciendo un deslindamiento ya en el mismo parecer de cada filósofo, determina la posibilidad del error bajo la condición necesaria del acierto relativo: puesto que sus pareceres no dejaban de ser eso mismo, manifestación y aprecio o apreciación de lo que hay, ya en ellos mismos habían de aparecerles a los propios filósofos, a pesar de las indistinciones en las que pudieran ir cayendo de vez en vez, los límites mismos que hacen el camino a las ἀρχαί, y así, hubo de ser en cada caso el «des-cubrimiento» mismo de las cosas (ἀλήθεια) lo que les forzara a seguir buscando tras reconocer que las ἀρχαί que iban hallando eran insuficientes para «recrear» y exponer el modo de ser de las cosas (cf. *Metaph.* I 3, 984^a18-19; ^b8-11). Por lo tanto, si de algún modo sabemos nosotros qué es lo que buscamos, es decir, si nuestra indagación no es una búsqueda al azar, es porque reconocemos no sólo la posibilidad de transitar hacia las ἀρχαί, sino también la dificultad misma de la empresa, lo cual significa justamente lo siguiente: la demora que para la investigación supone afrontar la dificultad del asunto por sí misma, encarnada en los pareceres de los filósofos precedentes, no es para nosotros sino una ἀρχή del camino conducente a las ἀρχαί del saber. La dificultad del asunto radica en que lo primero para nosotros son las cosas dispersas; radica, pues, en el escaso discernimiento con el que de entrada contamos, o lo que es lo mismo, en nuestra general falta de «experiencia», o en nuestra general ἀπειρία sin más; que la dificultad estribe en el embotamiento del estudio debido a una «falta de resolución» da pie a su representación como un estrechamiento del camino por el que dicho estudio discurre, esto es, como un «atoramiento» o una «ausencia de salida» (ἀπορία), cuya superación se obraría por consiguiente a la manera de un «resolver» la confusión que sería a la vez un «dar curso» al estudio (λύεσθαι; cf. *Ph.* I 8, 191^b23 y ss.).

Por tanto, el parecer de los filósofos precedentes en torno al carácter de los contrarios de ser ἀρχαί constituye una ἀπορία justo en la medida en que escatima todavía un cierto λόγος delimitador de la contrariedad. Puesto que la ἀπορία se describe como un parecer falto de resolución y, por ello, errado y caído en confusión, aquel λόγος no puede ser otro que el llamado a establecer una delimitación ya en el seno mismo de la apariencia, es decir, aquel que, determinando el γένος de la cosa y dotando así de εἶδος a aquello que ésta está *no-siendo*, convierte por ello ese *no-ser* en algo que la cosa está *no-siendo* «de una forma no inespecífica»; ese λόγος es, en definitiva, el que determina a lo que se presenta a parecer otras cosas determinadas y a aparecer junto a otras cosas determinadas, o lo que es lo mismo, a no parecer cualquier cosa ni aparecer junto a cualquier cosa.

Ante todo, hemos de reconocer que la exigencia de añadir esta tercera ἀρχή junto a los contrarios ha sido introducida por ahora justamente como un requisito formalmente impuesto por argumentaciones previamente desplegadas; es decir: aquello que antes nos pasaba con los contrarios, a saber, que aparecían como el requisito que condicionaba no sólo el carácter de ser reconocibles de las cosas, sino también la posibilidad del engaño y el engañarse con respecto a aquellas cosas que pudieran aparentar o hacerse pasar por cualesquiera otras, nos ocurre ahora de forma doblemente acentuada con la tercera ἀρχή exigida, la cual se nos presenta a su vez como el requisito que condiciona no sólo la apertura de la distancia entre el εἶδος y su contrario y, por ello mismo, la determinación del γένος, sino también la posibilidad del error y la confusión de unas cosas con otras. Una especial resistencia nos opone en este caso, según lo dicho, el problema básico al que se enfrenta la argumentación cuando ésta pretende hacer tema de las ἀρχαί, problema consistente en que éstas sólo se dejan poner de manifiesto como «exigencias» derivadas de constataciones previas, las cuales no son ellas mismas posible objeto de constatación¹⁸⁷. Pero, ¿de qué es exactamente requisito la tercera ἀρχή exigida? De la determinación del γένος, la cual equivale a la del contrario del εἶδος¹⁸⁸. La tercera ἀρχή exigida determina, por lo tanto, que el blanco no surja de cualquier cosa, es decir, de lo no blanco, sino de lo *no-blanco*, esto es, del negro o de algún intermedio; determina, pues, que aquello de lo que surja el blanco no sea otra cosa que un color, y así, confina esta contrariedad en un solo γένος y el mismo; si aceptamos que esa ἀρχή es, en este caso, la superficie de un cuerpo, diremos entonces que la aparición y desaparición de los colores exige que la superficie del cuerpo quede en todos los casos oculta; ahora bien: que la aparición y desaparición del ente exija la ocultación de algo tercero es también lo que hace posible que cualquier otra cosa aparente o se haga pasar

¹⁸⁷ Sin duda, tenderíamos a pensar en este punto que tal exigencia formal no es entonces otra cosa que una condición lógica bajo cuya necesidad relativa, es decir, bajo cuya hipótesis está la posibilidad de ciertas condiciones materiales previamente aducidas. Y tal interpretación no tiene en principio por qué estar del todo exenta de sentido, si bien ésta oscurece algo crucial para la comprensión del texto aristotélico, donde lo lógico no remite a algo así como procesos cognoscitivos que corran al margen o en paralelo con respecto a los procesos de la «naturaleza» o el acontecer óntico; dicho de otro modo: aquí el λόγος no remite exclusivamente al conocimiento, o remite a él en la medida en que el conocimiento puede ser o no *ser* φύσει; el λόγος pertenece al modo de ser de las cosas, o, mejor, a las cosas en tanto que éstas tienen un cierto modo de ser, en torno a cuya determinación no hemos dejado de discurrir desde el principio: las cosas, decíamos, se muestran inicialmente como siendo algo en general, lo que significa que parecen otras cosas y aparecen junto a otras cosas; pero que esto sea así exige aún una ruptura en el nivel de la apariencia, o sea, una ruptura frente al puro «aparentar» o «hacerse pasar por»; es necesaria aún, pues, una ἀρχή que dé cuenta de esa ruptura. Ahora bien, esa ἀρχή no es una hipótesis explicativa o una conjetura lógica entre otras de las que tal vez pudiéramos hallar muchas conformando la filosofía de Aristóteles, sino que es, bien por el contrario, lo requerido por el διαλέγεσθαι para garantizar la posibilidad de sostener hipótesis en general; lo cual no deja de sonar demasiado poco aristotélico: esa ἀρχή, deberíamos decir más bien, es el λόγος que se requiere en la φύσις para que haya φύσις. Lo dicho nos permite ahora volver sobre nuestros pasos para hacer notar que, si en el orden del despliegue fáctico de la argumentación ocurre siempre, como veíamos, que las ἀρχαί no pueden aparecer más que como condiciones derivadas a modo de consecuencias, no menos ocurre que éstas aparecen al cabo como aquello que se le impone a la argumentación desplegada precisamente a modo de repliegue ante las condiciones que le dan curso y que explican sus posibles «desviaciones» como tales desviaciones.

¹⁸⁸ Aristóteles expresa dicha determinación, la cual instituye una separación entre el εἶδος y la indefinición, mediante la distinción entre la negación externa de la palabra que designe en cada caso el εἶδος y la denominación propia del contrario de ese εἶδος (lo blanco surge de lo no blanco, pero no de todo lo no blanco, sino de lo negro o de lo intermedio), o bien mediante la distinción, en los casos en los que este contrario no está denominado, entre dicha negación externa y la negación interna consistente en la adición del prefijo privativo al nombre del εἶδος (lo μουσικόν surge de lo no μουσικόν, pero no de todo lo no μουσικόν, sino sólo de lo ἄμουσον, o también de lo intermedio si lo hay).

por tal ente, a saber, eclipsándose, de un modo u otro, bajo el horizonte de aparición que la propia ocultación de aquello tercero determina (cf. *Ph.* I 7).

Una vez que hemos notado la necesidad de distinguir aquello que se hace blanco y que ya antes de hacerse blanco era de otro color (τὸ γιγνόμενον), por un lado, y lo blanco que aquello es hecho (ὃ γίγνεται), por otro, podemos decir que la tercera ἀρχή requerida, a la que Aristóteles llama ὕλη, es «lo que subyace» (τὸ ὑποκείμενον) y «lo que permanece» (τὸ ὑπομένον) por cuanto subyace respectivamente tanto al γίγνεσθαι del ente –a la adquisición del εἶδος a partir de su «opuesto» (ἀντικείμενον)– como a su φθείρεσθαι –a la pérdida del εἶδος–. Este «anteceder al aparecer» y «suceder al desaparecer» es indicativo de una anterioridad que ya no es la de un contrario con respecto al otro sino la de la οὐσία (cf. *Metaph.* V 11, 1019^a1 y ss.). La ὕλη «es próxima a la οὐσία y es de algún modo οὐσία» (*Ph.* I 9, 192^a5-6), puesto que es justamente ella la que hace a la cosa ser «una»: la ὕλη, en efecto, no es ya ni una en el respecto del γένος ni una en el respecto del εἶδος, sino que es numéricamente una y es por tanto lo que «en el fondo» queda numerado (cf. *ib.* 7, 190b25) cuando se enumeran las cosas según lo que son, es decir, no en función de su pertenencia a un mismo γένος ni en función de una cualidad cualquiera, sino por ser una sola cosa en el respecto del εἶδος.

Aludiendo al τόδε τι es posible decir que, no menos que cualquier otro género de cosas, también las entidades llegan a ser lo que son a partir de algo determinado; aludiendo sólo a lo ὑποκείμενον, lo cual subyace en el γίγνεσθαι y el φθείρεσθαι, hay que decir por el contrario que de esto no hay en ningún caso «originación» ni «perecimiento», sino que la ὕλη es necesariamente «imperecedera» y «no originada» (cf. *ib.* 9, 192^a28), y ello por esta razón precisa: la ὕλη subyace en lo que llega a ser algo en el sentido de que rige de antemano el que el τόδε τι esté pareciendo no «cualquier» cosa sino «alguna» determinada, en el sentido, pues, de que rige de antemano qué es aquello determinado que la cosa «puede» ser, qué es aquello que a ésta «le cabe» no-ser, y qué es aquello que ésta *no es* en ningún modo¹⁸⁹. Digamos lo mismo en otro giro: la ὕλη define a la cosa como «pudiendo» ser o como «teniendo la capacidad» de ser (es decir, como siendo κατὰ τὴν δύναμιν) lo que a ésta le está dado ser «en sí misma» (καθ' αὐτό); pero también la define como siendo «por coincidencia» (κατὰ συμβεβηκός) el contrario del εἶδος o uno u otro intermedio, o lo que es lo mismo: también la define en tanto que circunscribiendo su horizonte de aparición a un γένος.

F. La δόξα de los φυσικοί

Intentemos nuevamente esclarecer lo hasta aquí dicho analizando la crítica negativa dirigida esta vez contra los φυσικοί. El «parecer» particularmente común entre éstos (compartido, digamos, por Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Empédocles...) es el de que *nada surge a partir de lo que algo mismo es* –porque ya lo es– *ni a partir de lo que algo mismo no es* –porque eso no es nada, y nada surge de lo que no es nada– (cf.

¹⁸⁹ Cuando leemos eso de que la ὕλη es algo «subyacente», no es difícil que sea la imagen de una especie de plataforma sobre la que se deslizan los contrarios y que por ello mismo queda tapada por éstos lo que acuda a nuestra mente a modo de paradigma aclaratorio, o bien la de algún material esculpible o moldeable que espera, indiferente y amorfo, a ser dotado de alguna figura. Y, sin duda, son los propios ejemplos expuestos por Aristóteles los que abonan el recurso a esos paradigmas. Pero, en éstos, dichos ejemplos están tomados como si formaran propiamente parte de un decir en torno a las ἀρχαί, cuando lo que la analogía aristotélica ya ha asumido es justamente la imposibilidad de «hablar» directamente de las ἀρχαί. En este sentido, lo que hacen esas imágenes del «subyacer» de la ὕλη como siendo un mero «servir de base» o «servir de masa» es eliminar de ella el rasgo por el que está aquí contando como no otra cosa que una ἀρχή, a saber, el de definir, por el través de su propia ocultación (de su no hacerse ni por ello mismo deshacerse), el aparecer y el desaparecer del ente.

Ph. I 8, 191^a27-31). Impuesta esta condición, aquéllos explican la originación y el perecimiento como si fueran el llegar a ser y dejar de ser de ninguna cosa, es decir, como si fuera ni más ni menos que movimiento o cambio aquello mismo que las cosas fueran; no niegan, pues, que haya un aparecer y un desaparecer del ente, pero, dado que no aceptan que éste pueda surgir de algo determinado que la cosa esté siendo en general, entienden que no es sólo que haya cambio, sino que es cambio lo que *mismamente* hay. Nótese, por tanto, el juego de desplazamientos que esta δόξα introduce: para nosotros, el ente φύσει era de entrada, en general, móvil, mientras que ahora esto se propone como aquello que es cada una de las cosas, lo que significa que el cambio no es remitido al orden del γένος sino al del εἶδος, a consecuencia de lo cual la ὕλη es elevada a su vez al plano de la contrariedad, quedándole así a ésta el lugar del γένος. Ahora bien, si la cosa halla su εἶδος en su distinción frente a un γένος, entonces el único «camino» que les queda a los φυσικοί para justificar en algún λόγος el aparecer y desaparecer del ente —la presencia y la ausencia del εἶδος— es el de representarse la originación y el perecimiento como un proceso constante de diferenciaciones y desdiferenciaciones sucesivas de una ὕλη original, la cual, por otro lado, sólo podrá ser concebida por abstracción de determinaciones como un «nivel mínimo» de presencia o como una «práctica ausencia» de εἶδος¹⁹⁰.

Obsérvese, pues, que el carácter de estar «desencaminado» del estudio de los φυσικοί consiste en su haber procedido en el sentido inverso al que ostenta el camino conducente a las ἀρχαί; sí, a pesar de todo, merecen el título de φυσικοί, es porque en cualquier caso la ὕλη es una cierta φύσις, una cierta entidad, y lo que éstos han procurado respetar ante todo es justamente el carácter de la ὕλη de «estar por encima» del movimiento, aunque para ello se hayan visto llevados a sacrificar la «anterioridad» de la entidad a la de la alternancia de los contrarios, y lo que es más, a sacrificar la originación y el perecimiento mismos a la persistencia de un movimiento indefinido, es decir, tal que lo es *desde y hasta* ninguna cosa. La recriminación de Aristóteles a la δόξα aquí afrontada no puede ir, según todo lo dicho, sino en la dirección de mostrar que los φυσικοί se han percatado de la ὕλη en tanto que siendo de algún modo una φύσις, pero en absoluto en tanto que siendo una ὑποκειμένη φύσις (*Ph.* I 7, 191^a8), pues en tal caso hubieran percibido aquella ruptura, interna a su propia δόξα¹⁹¹, en función de la cual la originación y el perecimiento, y en definitiva el «ser», quedan delimitados frente a la posibilidad de un movimiento puramente indefinido¹⁹².

El εἶδος es aquello que determina a lo que aparece a parecerse a sí mismo y a poner de manifiesto, por tanto, aquello mismo que ello es. El contrario del εἶδος, por su lado, determina a lo que aparece a parecer otras cosas y a aparecer junto a otras cosas, y, así, puede éste ser descrito como una «ausencia» de εἶδος, es decir, como una «carencia» del λόγος que define aquello que lo que aparece *es*. Ahora bien, que el contrario del εἶδος determine a lo que aparece en este sentido exige que él mismo no

¹⁹⁰ De ahí que estime Aristóteles que, entre los φυσικοί, hubieron de tener más acierto, en primer lugar, aquellos que propusieron no uno de los «elementos» para los cuales hay una denominación, sino alguna otra ὕλη ni siquiera identificable para nosotros, a saber, algún otro elemento «intermedio» entre los sí reconocibles; en segundo lugar, aquellos que propusieron el «aire», es decir, lo intangible y más o menos diáfano; en tercer lugar, los que el «agua», o sea, lo transparente y penetrable, etcétera.

¹⁹¹ Es decir, «interna» en la medida en que tal ruptura no implica un rechazo sino una rectificación de la δόξα, a la cual resuelve o da resolución, explicando a la vez la posibilidad del error o la confusión de la que esa misma δόξα es expresión.

¹⁹² Esa delimitación es la que establece el consabido λόγος según el cual no surge cualquier cosa de cualquier cosa, o, dicho de otro modo: una cosa surge de otra, y otra diferente de otra diferente. En lo cual queda ya apuntado que no bastaba con decir que algo surge de algo sin más, o que una cosa surge de otra sin más. Nosotros podemos ahora resumir dicho λόγος así: no cualquier ὕλη para cualquier εἶδος.

constituya una absoluta indefinición, es decir, exige que aquello que la cosa esté no-siendo lo esté *no-siendo* de una forma no inespecífica; exige, en otras palabras, que la cosa presente parezca y ponga de manifiesto otras cosas determinadas pero no otras cosas cualesquiera. Esa exigencia la cumple la ὄλη, la cual circunscribe el γένος del εἶδος dotando así igualmente a ese γένος de algún εἶδος, es decir, delimitando la «ausencia» del εἶδος, frente a una supuesta «ausencia» de cualquier εἶδος (frente a una «ausencia» cualquiera), como una «ausencia» determinada. Es perfectamente comprensible, pues, que Aristóteles denomine «carencia», «falta», «privación» (στέρησις) al contrario del εἶδος, y es también comprensible su insistencia en la distinción de las diversas maneras que hay de decir στέρησις: no es cualquier privación la que determina la ὄλη, sino la de precisamente aquel εἶδος que constituye lo que la cosa *es* «en sí misma»¹⁹³. Decir que la στέρησις es para lo que aparece una determinada «falta» de εἶδος es lo mismo que decir que la στέρησις es para ello no lo que «por sí mismo» ello es, sino lo que «coincide» que es. Que, dado el regir de antemano de la ὄλη, esta ruptura entre el γένος y el εἶδος constituya una ruptura en el interior del εἶδος, es lo que le permite a Aristóteles afirmar, primero, que lo que aparece es en cada caso un «compuesto» (σύνθετον), y, segundo, que, por más que «numéricamente» uno, lo ὑποκείμενον es en todo caso «dos» en el respecto del εἶδος (cf. *Ph.* I 7, 190^b10-11; 23-24).

Así, el empeño que pone Aristóteles en distinguir «lo simple» (cada contrario por sí mismo) y «lo compuesto» (la remisión de cada contrario a una ὄλη) ha de verse como un esfuerzo de corrección relativo a la δόξα de los φυσικοί: no es cualquier no μουσικόν, sino precisamente lo ἄμουσον, lo que se hace μουσικόν, y ello debido a que lo ἄμουσον lo está siendo de antemano, aunque lo esté siendo «por coincidencia», ninguna otra cosa que un hombre, es decir, debido a que no es sino un hombre lo que en virtud de su entidad «puede» ser μουσικόν. Pero, al igual que antes, lo relevante en último término es captar que la corrección que Aristóteles opone al error en que según él han caído los φυσικοί no se funda en la pura verificación de un dato por la cual otro dato quedara falsado, sino que la «resolución» de la ἀπορία alumbra por sí misma el sentido de la δόξα en cuestión, es decir, la asume como un error cuya misma posibilidad estaba ya condicionada por aquella precisa distinción que en su confusión los φυσικοί pasaron por alto: sólo es posible reducir el γένος al εἶδος y, desde aquí, confundir unas cosas con aquellas otras que parecen y junto a las que aparecen, en la medida en que de antemano se esté dando ya una discontinuidad irreductible entre el γένος y el εἶδος; «tiene que subyacer en cada caso algo» (*Ph.* I 7, 190^a14-15) tercero, pues, que condicione esa irreductibilidad, y eso no podrá ser ya uno de los entes φύσει (aire, agua...), sino que tendrá que ser una ὑποκειμένη φύσις.

¹⁹³ Cf. *Metaph.* V 22, 1022^b22 y ss.; X 4, 1055^a33 y ss.

OBSERVACIONES FINALES

De la primera parte del estudio que aquí concluimos se desprende que lo que en Grecia designa de forma originaria la palabra φύσις es el *ser* de las cosas en general en cuanto que equivaliendo a un MODO de ser, es decir, a una irreductibilidad, a una consistencia, siendo así que, lo que consiste en *algo*, *aparece* por ello no de cualquier forma sino de FORMA determinada. De acuerdo con ello está el que la palabra φύσις sea en Grecia aplicable de entrada a cualquier cosa y el que, en consecuencia, su uso no esté restringido a un género de entes en particular: «El ámbito de las cosas a las que puede referirse la noción de φύσις (el ámbito de todo aquello a lo que, por así decir, corresponde una φύσις) no es ámbito particular alguno; buena prueba de ello sería, aunque no hubiese otras, el que, cuando tales delimitaciones o regionalizaciones se produzcan (lo que ocurrirá a partir de mediados del s. V), las mismas tendrán que ser producidas desde el propio discurso filosófico o sofístico o afín a éstos, ya que ellas no se encuentran en el léxico tal como viene dado. Si φύσις no hubiera designado en principio algo que corresponde a todo ente y a cada ente, entonces el decir posteriormente que algo no es φύσει no podría haber llegado a tener el significado devaluador que de hecho tuvo» (Martínez Marzosa, 1990: 89). Sin embargo, hemos argumentado igualmente que a ese uso no restringido de φύσις le pertenece una esencial cuestionabilidad, y que es precisamente la definición aristotélica de la φύσις la que, en el ocaso de Grecia, lleva a ésta a su término. De este modo, creemos haber puesto de manifiesto la posibilidad de interpretar dicha definición no en términos de «doctrina» aristotélica, sino como un hito del desarrollo de la historia de la Grecia antigua.

En la segunda parte de nuestro trabajo, de acuerdo con los presupuestos planteados en la introducción y con la interpretación de la definición aristotélica de la φύσις desarrollada en la primera parte, la φύσις se nos ha revelado ante todo como un límite de la actividad de un ente muy particular, a saber, de la del hombre. Pero se nos ha revelado como un límite en sentido griego: la φύσις es límite no por coartar la acción humana, sino, todo lo contrario, por garantizar su desempeño cualificado, más allá de un desempeño puramente eficaz. Hermes «enseñando» (διδάσκων) a Odiseo el MODO de ser de una planta, fijando su atención en la determinada FORMA de aparecer de ésta, deteniéndole en ella y promoviendo su reconocimiento de ella, como un paso previo necesario para la consecución del *bien* del propio Odiseo, en cuyo «proyecto» queda así

la planta integrada como un punto de partida condicionante de la actividad en razón de la cual ese ἄνθρωπος puede *ser* y *llegar a ser* lo que le está dado *ser*: tal es quizá la imagen que con mayor pregnancia expresa *qué es* en Grecia φύσις.

Cabe preguntarse, en este sentido, por qué razón tiene que andar el ἄνθρωπος echando mano del MODO de ser de los entes φύσει, por qué el hombre «φύεται» a expensas de todas las demás φύσεις. ¿Es que el hombre no tiene su propia φύσις? ¿Es que el hombre no es lo que quiera que sea diferenciándose frente a un γένος? ¿No hay nada que el hombre sea «en sí mismo»? Planteando de una forma tan concreta la cuestión, lo que para empezar nos viene a la mente es la imagen de las crías humanas como las más desvalidas y lastimosas que se pueda encontrar¹⁹⁴. Ciertamente que, digámoslo así, los hombres nacen dotados de un extraordinario recurso, a saber, de ese fuego que, según la leyenda, un titán robó a los dioses. Pero a este respecto hay que tener en cuenta que, dando al hombre la posibilidad de valerse de todas las demás cosas, ese fuego resulta él mismo no ser ninguna cosa en particular, y que si en consecuencia posee el hombre con él la capacidad de familiarizarse, acostumbrarse, habituarse a todas las cosas, e incluso la de conocerlas, lo que ese fuego simbolizaría para empezar es justamente la no pertenencia a género alguno; lo cual equivale a decir que lo que pasa con el hombre es que –en cuanto hombre– no tiene un género particular. Lo que, a su vez, es lo mismo que decir que el «γένος» del hombre es la entera φύσις de un extremo a otro.

Así pues, lo que en el sentido más estricto designaría la palabra φύσις sería el «ser» de las cosas (tal como ha quedado descrito, y justificado en su pertenencia a Grecia, a lo largo de nuestra investigación), pero justamente en la medida en que ese «ser» se define por oposición al «ser» del ἄνθρωπος, es decir, justamente en la medida en que ese ser no cuenta con el saber ni por tanto con el hábito, o, en una palabra, con el *aprendizaje* en sentido amplio, como uno de sus elementos. Nótese ahora que asociar el desarrollo de Grecia a un cuestionamiento relativo a la ἀρετή no podía ser en el fondo otra cosa que asociarlo a una problematización del *modo de adquisición* «de la ἀρετή», lo cual se nos hace al cabo evidente si, en el nacimiento de Grecia, volvemos la mirada hacia aquellos héroes de la épica que reivindicaban su superioridad justificándose no en otra cosa que en su pertenencia a una familia determinada, es decir, a un γένος particular¹⁹⁵.

Pues bien, a la progresiva toma de conciencia del carácter, digamos, *no heredado* de la ἀρετή, le correspondería en la historia de la antigua Grecia una progresiva delimitación del significado de la palabra φύσις por oposición al carácter adquirido del «ser» del hombre. En última instancia, la comprensión de la delimitación aristotélica de los entes φύσει como aquellos que tienen el principio de su movimiento *en sí mismos*, pasa por enfocar ese «en sí mismos» (ἐν ἑαυτοῖς) desde la perspectiva de su oposición al *modo* no dado del «ser» del ἄνθρωπος. En este sentido, diríamos que es un ente φύσει aquel que, dada su previa pertenencia a un género particular de cosas, *llega a ser* y *es* lo que es sin tener que acostumbrarse a ello y sin poder acostumbrarse a ser de otra *forma*. En otras palabras: ente φύσει es aquel que, no siendo necesariamente las cosas que «por sí mismo» le está dado *ser*, no obstante tampoco ha tenido que adquirir su propio MODO de ser.

¹⁹⁴ Cf. el relato expuesto en Platón, *Protágoras*, 320 c 8 y ss.

¹⁹⁵ Esa justificación, por lo demás, aparece ya en Homero autocuestionada en la medida en que el héroe épico *debe conquistar* su ἀρετή, es decir, probar y exhibir el modo en que en él mismo se actualiza una *calidad*, esto es, la nobleza de su linaje, la ἀνδρεία por la que su «ascendencia» y «parentela» (γένος) lo diferencia como uno de «los mejores». Cf. Jaeger (1962: 23-24).

Encontramos, así pues, que no es la oposición «interno» / «externo», o «dentro» / «fuera», o, en fin, «inmanente» / «trascendente», la que en último término, y a pesar de la corrección de la interpretación que la pone en juego, contribuye a esclarecer la definición que Aristóteles ofrece de la φύσις. Que el ente φύσει tenga la ἀρχή de su movimiento en él mismo significa que «ya la tiene», «que yace a su disposición», es decir, que el poseerla le viene dado, sin más condiciones, con el simple *ser* ello lo que en cada caso sea. La definición aristotélica de la φύσις, por consiguiente, delimita a lo que «en sí mismo *ya es* algo», a saber, el ente φύσει en general, frente a lo que «en sí mismo *no es todavía* nada», es decir, frente a lo que «*está por ser* algo», el ἄνθρωπος.

La ropa, ente τέχνη entre otros, la cual es para el hombre su abrigo, no tiene en sí misma la ἀρχή de la ποίησις a la que se debe. Esto, sin duda, es de algún modo lo mismo que decir que su ἀρχή, la correspondiente τέχνη, por ejemplo: el arte de tejer, poseída por el tejedor, no está «dentro» de la ropa, sino que es «exterior» a ella. Pero esta explicación, por su lado, presupone a su vez la siguiente consideración última: el hombre, en cuanto tal, tiene la necesidad de abrigarse, o lo que es lo mismo, no posee *ya* por sí mismo abrigo; lo que sí posee es algo que, sin ser ello mismo abrigo ni cosa particular alguna, *alumbra un modo* de, en este caso, abrigarse, y, así, *provee* de abrigo: δίδνοια. En este sentido, que la ropa no tenga «en ella misma» su ἀρχή quiere en el fondo decir que el *modo* de proveerse de abrigo y de subvenir a esta necesidad concreta (el arte de tejer, entre otras posibles) constituye en el caso del hombre un «descubrimiento», esto es, el «hallazgo» (εὑρεσις) al que conduce una previa «búsqueda» o «indagación» (ζήτησις), o bien, si es así que el arte se encuentra ya instituida y sostenida por una tradición, el «saber» (εἰδέναι) al que conduce un determinado proceso de «aprendizaje» (μάθησις) y correspondiente «enseñanza» (δίδαξις o διδασκαλία), *saber* del cual el ἔθος no deja de ser una suerte de grado cero. Por lo que respecta a los animales y plantas que puedan verse afectados por el frío y que en consecuencia requieran una protección contra él, lo que ocurre con éstos es que no necesitan buscar ni aprender un *modo* de proveerse de abrigo, sino que lo tienen «en ellos mismos», es decir: «ya» lo tienen y no están pendientes de hacerse con él. De éstos, en consecuencia, no puede decirse en sentido estricto que tengan la *necesidad* de abrigarse, quedando incluidas en esta consideración aquellas posibles especies cuyo abrigo implicara algún tipo de fabricación y producción externa.

Por otra parte, si esta explicación no puede entenderse en clave «innatista», por más que, como lectores modernos, los presupuestos desde los que la acogemos nos predispongan a ello, es justamente porque en época moderna «ser» ya no es «aparecer de FORMA determinada»: la «naturaleza», en efecto, no es ya un MODO de ser para los «seres naturales». De ahí que nuestra comprensión de la «naturaleza» del ente como una capacidad o conjunto de capacidades nativas de éste o innatas en él, genéticamente heredadas, por decirlo así, sea compatible con la interpretación de la misma como un conjunto de cualidades filogenéticamente adquiridas, originadas a partir de una indefinida recurrencia de la actividad exitosa y un consecuente acomodamiento del ente a las circunstancias en las que ejecuta dicha actividad. Lo cual no vale solamente para los seres vivos. Tocante a los inertes, es así que, en la Modernidad, la «naturaleza» de éstos tampoco tiene ya nada que ver con un MODO de ser intrínseco por causa del cual fueran guiados hacia algo que les estuviera dado *ser* «por sí mismos».

Para mostrar que esta precomprensión (de la «naturaleza») es ajena al horizonte griego de comprensión (del *ser* φύσει) podemos recurrir a cierto pasaje en el que de una forma muy plástica se hace uso de la palabra φύσις en el estrictísimo sentido aquí definido. Ese pasaje no se encuentra en la *Física*, sino que, como no podía ser de otro modo, se encuentra al inicio del segundo libro de la *Ética a Nicómaco*, donde

Aristóteles procede a diferenciar la ἠθικὴ ἀρετή frente a la διανοητικὴ ἀρετή, y a destacar el modo en que en el ἦθος, en el «carácter» del hombre, está implicado el ἔθος, la «costumbre».

EN II 1, 1103^a17, 18-22 ἡ δ' ἠθικὴ [sc. ἀρετή] ἐξ ἔθους περιγίνεται [...] ἐξ οὗ καὶ δῆλον | ὅτι οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται· οὐθὲν | γὰρ τῶν φύσει ὄντων ἄλλως ἐθίζεται, οἷον ὁ λίθος φύσει | κάτω φερόμενος οὐκ ἂν ἐθισθείη ἄνω φέρεσθαι, οὐδ' ἂν μυ- | ριάκις αὐτὸν ἐθίξῃ τις ἄνω ῥιπτῶν [...].

La <excelencia> ética surge de la costumbre [...]. De donde resulta evidente que ninguna de las excelencias éticas nos nace φύσει: pues a ninguna cosa que sea φύσει lo que es se la puede acostumbrar a ser de otra manera. Y así, a una piedra, que desciende φύσει, no podríamos acostumbrarla a ascender, y no la acostumbraríamos ni aunque la lanzáramos diez mil veces para arriba [...].

Es importante percibir en el texto, destacada, la idea de la frecuencia y la repetición que subyace en la ἐμπειρία: «ni aunque la lanzáramos diez mil veces para arriba» podríamos *enseñarle* a la piedra a *ser* de otro MODO, «ni aunque la lanzáramos diez mil veces para arriba» podríamos inculcarle a la piedra una eficacia distinta de la que posee por *ser* lo que es. Y es que la piedra desciende *sin saber cómo* lo hace, y ni siquiera porque tenga práctica o experiencia en hacerlo. ¿*Cómo* desciende entonces la piedra, si no cabe considerar en absoluto esa actividad como el resultado de algún proceso de acostumbramiento? La piedra desciende φύσει. Respuesta en la que –en la medida en que responde a la pregunta a la que responde– queda expresada una comprensión *definida* del ente φύσει y en la cual el dativo adquiere ya un valor limitativo decidido y resuelto.

Si, permitiéndonos acceder al lugar que la φύσις ocupa en el sistema de la lengua griega, la explicación expuesta torna comprensible el sentido principal en el que la misma es empleada en la antigua Grecia, a lo que a pesar de todo hemos de renunciar es a lograr una concreta representación de ella, una clara, y de algún modo identificable, figura de la φύσις a la cual la explicación previa nos condujera y por la cual la explicación misma pudiera ser al fin sustituida. Esto es así porque la φύσις es la entidad del ente φύσει, y, como tal, abarca de hecho a toda αἰσθητὴ οὐσία. En cuanto que entidad *de las cosas*, en cuanto que «MODO de ser» *de los entes*, se nos hace así patente hasta qué punto la φύσις misma no puede *ser* sino en el «hurtarse» al aparecer. De este modo, será precisamente el rasgo mediante el cual Heráclito la describía, a saber, su propio residir en el ocultamiento (cf. DK B 123), lo que justifique el postrer cuestionamiento de su operatividad como fundamento del *haber* de las cosas, cuestionamiento que, en cualquier caso, debe entenderse en dos sentidos. Por un lado, éste adquiere sin duda la forma de un progresivo desapego hacia un elemento que, arrogándose la pretensión de actuar como fuente de inteligibilidad, resulta *consistir* ello mismo en la elusión de toda tentativa de reconocimiento. Ahora bien, ese *progresivo desapego*, el cual vendrá a dar finalmente en la renuncia a la φύσις, movimiento del cual nacerá la «naturaleza» moderna, no es sólo cronológicamente posterior a Grecia, sino que está condicionado por el propio cuestionamiento de la φύσις en el que Grecia misma se erige, paradójicamente, en la medida en que se impone la autoexigencia de asumirla radicalmente. Este cuestionamiento, por su lado, tiene la forma de esa sostenida, continua y prolongada tentativa, forzosamente frustrada, de sacar a la luz la φύσις que culmina en la operación de delimitación llevada a cabo por Aristóteles: tal tentativa resulta exitosa por cuanto termina por poner de manifiesto y revelar (reparando e incidiendo en ella y destacándola) la entidad de las cosas; mas, en otro sentido, ésta no

puede sino fracasar, dado que la puesta de manifiesto de la φύσις comporta de rechazo el vislumbre de aquello cuyo «ser» se juega precisamente en su ocultamiento e inaccesibilidad (en su no-ser cosa alguna). Es decir: resulta «exitosa» justo en la medida en que enfrenta a Grecia con la exigencia de su propia perfección y acabamiento, con la exigencia, pues, de su propia consumación.

A lo que sí podemos acceder es a una imagen concreta de la ἀρχή «externa» del movimiento que ha quedado aquí identificada con el «ser» del ἄνθρωπος y en la que, por consiguiente, se materializaría aquella διάνοια para empezar localizable en la τέχνη. Esa imagen es la del «enseñante» (ὁ διδάσκαλος, ὁ διδάσκων), es decir, la de aquel que por *saber* hacer lo que hace es capaz no sólo de actuar bien, sino también de enseñar a otros a actuar de la misma forma. Si hacen falta enseñantes, en efecto, es porque ni los *buenos* citaredos ni los *buenos* edificadores, como tampoco los malos, nacen siéndolo (cf. *EN* II 1, 1103^b12-13). En este sentido, debemos considerar ese elemento tan contradictorio con los presupuestos del relato épico que son los ayos, encargados de la educación de los héroes en la época de su juventud (cf. Jaeger, 1962: 30-47), como un indicio destacado de la misma «contradicción» cuyo despliegue es la historia de Grecia.

APÉNDICE

LA EXIGENCIA Y EL CARÁCTER NO REDUCIBLE DE LA CONTINGENCIA EN ARISTÓTELES

A. τὸ συμβεβηκός como tema (marginal) de la filosofía

Algunos de los λόγοι centrales de la *Metafísica* de Aristóteles pueden describirse como tramos de un recorrido (o, mejor, como apoyos materiales para la efectuación del mismo) que, *desde* la definición y el ejercicio de la φιλοσοφία θεωρητική, procede *hacia* los de la πρώτη φιλοσοφία, y del cual forma parte, entre otras indagaciones, una relativa a qué sea aquello de lo que en sentido estricto es la filosofía una θεωρία. Tal indagación está justificada por cuanto, habiendo quedado claro por otro lado que el asunto de la filosofía es «el ser dicho así sin más» (τὸ ὄν τὸ ἀπλῶς λεγόμενον), o sea, «el ser en tanto que ser» (τὸ ὄν ἢ ὅν), esto, no obstante, se dice de varias maneras, de las cuales no es de entrada evidente cuál sea la fundamental, esto es, aquella que deba presuponerse en las demás como aquel significado previo de τὸ ὄν que, componiéndose con otros, determina ulteriores empleos de la palabra.

Es justamente en el marco de este estudio donde se introduce, para empezar, una tematización de τὸ συμβεβηκός o τὸ κατὰ συμβεβηκός ὄν («el accidente» y «el ser por accidente» respectivamente, según traducción convencional)¹⁹⁶, la cual se presenta, en efecto, como una inicial delimitación del asunto de la filosofía y, por ello, también del sentido estricto de τὸ ὄν. Dicha delimitación, de cierto, no se deja interpretar como una pura sucesión de descartes externos, de todo aquello que pudiera confundirse con el «objeto» de la filosofía, con cuya exposición se buscara meramente propiciar un posterior acceso desenvuelto al mismo. Es, al contrario, sólo en ella donde adquiere su oportuna consistencia el horizonte de aparición frente al cual puede lo indagado distinguirse: τὸ συμβεβηκός no es propiamente el ser, pero *no lo es* no de cualquier

¹⁹⁶ Cf. *Metaph.* VI 2-3. Debe advertirse que Aristóteles emplea las expresiones mencionadas no sólo en el sentido que a continuación se procede a dilucidar, sino también como designaciones de, digámoslo así, las propiedades que por sí mismas tienen las cosas (cf. *Metaph.* V 30, donde los dos usos de συμβεβηκός son distinguidos), sentido éste por el que la interpretación aquí desarrollada no se ve concernida.

manera, sino de una forma destacada, por lo cual comporta en todo caso una cierta *manera* de ser, y en consecuencia tematizarlo, decir en qué consiste, ha de ser ya ello mismo decir de alguna manera (por más que no propiamente) el ser, proceder a su esclarecimiento. Debe reconocerse, es cierto, que la razón de entrada aducida para excluir a τὸ συμβεβηκός como asunto de la filosofía tiene un carácter en verdad extremoso, el cual, por lo demás, responde a la radicalidad que de antemano afecta a su descripción en cuanto no siendo propiamente τὸ ὄν: si no cabe que τὸ συμβεβηκός sea aquello de lo que la filosofía es una θεωρία, es sencillamente porque de ello no hay ninguna θεωρία, y esto es así, a su vez, porque, más allá de no ser propiamente el ser, τὸ συμβεβηκός es más bien algo cercano al no ser. Mas, siendo ello todo lo marginal que se quiera, lo que en todo caso prima es la solidez de esa marginalidad como tal, esto es, la condición de τὸ συμβεβηκός de estar precisamente dando margen a τὸ ὄν y de estar por tanto, de alguna manera (por derivada que sea), contribuyendo a su sostenimiento, es decir, al de eso mismo que previamente lo determina a ello a ser y a ser de este preciso modo: estando cerca de no ser. Prevalece, pues, la exigencia de hacerse cargo –filosóficamente– de τὸ συμβεβηκός, lo que, por todo lo dicho, no puede sino entrañar algún determinado modo de ser, alguna φύσις¹⁹⁷.

B. La στέρησις como interpretación del ser κατὰ συμβεβηκός

Ahora bien, algo rayano en el no ser que, no obstante, comporta una cierta *manera* de ser, a la que además conviene la designación κατὰ συμβεβηκός, es lo que en otro contexto, a saber, en el de la tentativa de delimitación de las ἀρχαί del ente φύσει¹⁹⁸, recibe el nombre de στέρησις («privación»), la consideración de la cual se nos ofrece por tanto como un acceso a la comprensión del estudio temático de τὸ συμβεβηκός.

La legitimidad de este salto, que en principio nos retrotrae desde el dominio de τὸ ὄν ἢ τὸ ὄν al de τὰ φύσει ὄντα, reside en la vocación de πρώτη φιλοσοφία que de hecho incorpora el saber en torno a la φύσις¹⁹⁹, de acuerdo a la cual preguntar por la necesidad que se le plantea a la φυσική de introducir la στέρησις como elemento explicativo del ente φύσει es en cierto modo preguntar por la στέρησις como ἀρχή de τὰ ὄντα en general. ¿Qué es, en tal caso, lo que esa ἀρχή rige? La pertenencia del ente a un «género» (γένος), es decir, la identificación de unas cosas con otras, aunque no con cualesquiera otras, como condición de su ser cada una alguna –cualquiera, la que cada cual sea–; como condición, pues, no de que haya unos y otros tipos de cosas (eso, que

¹⁹⁷ Que la tematización de τὸ συμβεβηκός constituya *a pesar de todo* un requisito del proceder filosófico es lo que en suma viene a exponerse en la introducción de su estudio: «Puesto que el ser se dice de muchas maneras, lo primero que hay que decir [πρῶτον . . . λεκτέον] del ser κατὰ συμβεβηκός es que de él no hay θεωρία alguna [...]: parece τὸ συμβεβηκός, en efecto, algo cercano al no ser. [...] Pero de todos modos hay que decir también [ἄλλ’ ὅμως λεκτέον ἔτι] acerca de τὸ συμβεβηκός, en la medida en que se deje, cuál es su φύσις y por qué causa lo hay»; *Metaph.* VI 2, 1026^b2-4, 21, 24-26.

¹⁹⁸ Cf. *Ph.* I, y, para lo que sigue, especialmente 8-9. *Vid. supra* 2ª parte, cap. 5.

¹⁹⁹ Esa vocación halla al menos alguna justificación en las dos razones siguientes: por una parte, si exponer el ser del ente φύσει es aducir la diferencia que separa a éste frente a otros modos de ser con los que de hecho resulta ser comparable, entonces no hay manera de emprender tal exposición si no es mostrando a la vez aquello destacándose frente a lo cual tienen lugar tanto el ente φύσει como, especialmente, el ente τέχνη, o lo que es lo mismo, incurriendo en el examen del modo que en general tienen las cosas (cualquiera) de ser lo que en cada caso sean. Pero, por otra parte, que sea la φυσική y no otro el saber que señaladamente apunte hacia la πρώτη φιλοσοφία, se debe a su vez a que el ente φύσει posee una autosuficiencia ontológica de la que carecen los otros géneros de entes, según la cual, digámoslo así, aquél determina materialmente la posibilidad de éstos, pudiéndose en este sentido decir que es a partir del esclarecimiento del ser del ente φύσει como, estableciendo las oportunas diferenciaciones, se accede a continuación al de los demás modos de ser.

haya géneros, es lo así condicionado), sino de su *haberlas* en general. Y ¿en qué consiste su necesidad, su carácter condicionante del «ser» de lo que hay? En que, primero, *ser* alguna cosa, la que sea, es –pisando el suelo de la antigua Grecia– ante todo presentar un aspecto definido, distinguirse, lo cual, en segundo lugar, arrastra la exigencia de un elemento de indistinción, de un fondo de aparición frente al cual le sea dado a la cosa distinguirse, fondo que, por su lado, en tercer lugar, debe él mismo ser limitado, si está en efecto llamado a dar un marco a la distinción de la cosa, la cual no podría en ningún caso acontecer si la cosa resultase ser igual a (lo mismo que) cualquier otra.

Las tres consideraciones sucesivas y encadenadas recién hechas definen cada una la exigencia de una ἀρχή correspondiente: la «determinada forma de aparecer» que algo tiene es designada en griego con la palabra εἶδος; la στέρησις, por su lado, es precisamente «privación» de εἶδος, la «falta» de determinación que afecta a la apariencia de la cosa en razón de su pertenencia a una pluralidad; el εἶδος y la στέρησις son por tanto contrarios, y la ὕλη («materia»), por último, es su articulación misma, es decir, la φύσις que, rigiendo la alternancia de los contrarios, subyace en el aparecer de la cosa. Ahora bien, si esta explicación de la consistencia del *ser* de lo que hay mitiga de algún modo el asombro inicialmente generado por la constatación de que en general *hay* cosas, lo que en todo caso no cabe es disimular la inquietud que a su vez produce la presencia en dicha explicación de la στέρησις, la cual remite en último término a la necesidad que tienen las cosas de, precisamente con vistas a *ser* algo, estar de hecho *no-siendo* algo: si ser es diferenciarse, y si a las cosas sólo les está dado diferenciarse de aquello a lo que de antemano se encuentran asimiladas, entonces es de sí mismas de lo que para empezar tienen que estar difiriendo las cosas²⁰⁰.

Aristóteles mismo, que explica la articulación del εἶδος y la στέρησις cruzando las oposiciones ἐνεργεία / δυνάμει y καθ' αὐτό / κατὰ συμβεβηκός, no dejará a pesar de ello de asumir dicha inquietud: la cosa «puede» o «tiene la capacidad de» ser (es δυνάμει) lo que «por sí misma» (καθ' αὐτό) es, en cuanto «de hecho» (ἐνεργείᾳ) está siendo algo que por sí misma no-es. Pero, ¿qué *manera* tienen las cosas de ser de hecho lo que no-son? A esta pregunta se responde lo siguiente: «ninguna cosa surge a secas [ἀπλῶς] del no ser, aunque sí surgen del no ser de algún modo [πῶς], a saber, κατὰ συμβεβηκός, puesto que cada cosa surge de la στέρησις, lo que, no integrando la cosa, por sí mismo es un no ser. Pero esto es asombroso, y parece imposible que algo surja así, del no ser» (*Ph.* I 8, 191^b13-17).

C. τὸ ἐνδεχόμενον como denominación de la irreducible posibilidad de no-ser

La palabra τὸ συμβεβηκός, participio de perfecto neutro del verbo συμβαίνω (cf. LSJ s. ν.), designaría entonces esta «con-currencia» o «co-incidencia» del no-ser, esto es: la co-incidencia *de* un determinado no-ser, *en* la cosa, *con* el ser de la cosa. Co-

²⁰⁰ Cf. en DK 22 B 51 un trazo del pensamiento arcaico especialmente elocuente a este respecto: el ente, cuya manera de ser es la de un «ajuste de contravuelta» (παλίντροπος ἁρμονίη; cf., para esta traducción, García Calvo, 1999: 127; pero véase también el comentario del fragmento), «difiriendo consigo mismo concuerda» (διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει). Es decir: la cosa *es* lo que es, concuerda consigo misma, *diferenciándose* de las otras, pero esto no acontece sino, a la inversa, *pareciendo* la cosa de antemano otras, esto es, concordando con ellas (siendo ese «estar en con-cordancia» con otras cosas lo que designa el συμβεβηκός de Aristóteles) y, así, estando para empezar en diferencia consigo misma. Por lo demás, esta interpretación presupone la ambigüedad sintáctica de ἑωυτῷ, que, a condición a su vez de aceptar para el primer verbo un complemento de dativo en lugar del usual de genitivo (pero véase la reconstrucción del fragmento en *ib.*: 126), iría –y no iría– no menos con διαφερόμενον que con ὁμολογέει.

incidencia que, en principio, no debe identificarse con el azar o con el carácter fortuito de ciertos acontecimientos²⁰¹, sino que más bien ha de entenderse en el sentido de una «con-veniencia» o «con-cordancia»: para ser alguna (lo que ella misma sea), una cosa debe estar de hecho sumada a otras y formar con ellas una pluralidad, puesto que las cosas no son lo que cada cual sea sino en el seno de su mutua yuxtaposición limitada; para parecer lo que cada cual sea en sí misma (para aparecer de forma determinada), cada cosa debe previamente avenirse a *no-ser otras*, lo cual significa: *parecer otras y no serlas todas*; para distinguirse unas de otras, en fin, cada una debe de antemano «con-venir» en algo con otras al margen de (o frente a) otras. Y lo que a su vez expresaría el uso terminológico del tema de perfecto sería el carácter de esa «co-incidencia» de ser el estado en el que, para ser alguna (para ser «en sí misma» algo), debe encontrarse ya la cosa; es decir, expresaría la anterioridad cronológica del aspecto del *ser* del ente aludido por la στέρησις en relación al aludido por el otro contrario, el εἶδος: lo que la cosa es κατὰ συμβεβηκός es lo que en todo caso ésta es *de hecho* (previamente o de antemano en sentido cronológico), es decir, aun cuando sólo sea δυνάμει lo que «por sí misma» es. Lo que τὸ συμβεβηκός refiere es, en consecuencia, la situación de facticidad que condiciona materialmente la *posibilidad* de (o que constituye a) la cosa, o sea, la *capacidad* (δύναμις) que ésta tiene de *ser* lo que «por sí misma» sea. De este modo, la siguiente apreciación se torna especialmente relevante: la στέρησις no alude a una posibilidad de la cosa; aquello que la cosa es κατὰ συμβεβηκός, siendo algo que ella es de hecho, no obstante no es algo que en sentido estricto la cosa *pueda ser*, porque el poder o la capacidad o la posibilidad en la cual consiste la cosa remite a su εἶδος, es decir, a lo que ella es καθ' αὐτό. Lo que la cosa «tiene convenido» ser, lo que ésta es κατὰ συμβεβηκός, no es lo que ella es por sí misma ni es por tanto lo que ella puede ser, sino que es lo que de hecho «ocurre», «sucede» o «coincide» (ahora sí, con el matiz de:

²⁰¹ Las interpretaciones del tratamiento aristotélico de «la co-incidencia» se fundan por lo general en una identificación reductivista de τὸ συμβεβηκός con, digamos, «la casualidad», en razón de la cual se incardinan y enfrentan unas a otras en el estrecho marco de una discusión relativa al modo en que deba describirse la causa (concebida empíricamente) de los sucesos accidentalmente concomitantes. Cf. en Sorabji (1983: cap. 1, 3-25) una interpretación modélica a este respecto. Sin embargo, los sucesos de este tipo no son más que el canto de cisne de la con-comitancia originaria a la que apela τὸ συμβεβηκός, y si Aristóteles recurre a ellos para ilustrar y así aclarar sus explicaciones es porque su «ocurrencia» evidencia del modo más sensible la «necesidad» del *ser* κατὰ συμβεβηκός. La sorpresa que en el jardinero causa el hallazgo de un tesoro enterrado justo allí donde él cavaba un hoyo para plantar un esqueje (o el modo en que impresiona nuestra sensibilidad la referencia del suceso), no es sino el último eco del asombro que en el pensador despierta el *haber* de las cosas. Así, donde el lector moderno percibe, sin más, un azar o una casualidad (explíquese ésta luego como se quiera, reduciéndola en términos deterministas o no), lo que por contra debe destacarse es el caso de alguien que, siendo un jardinero y no un buscador de tesoros, sin embargo tampoco es un jardinero «a secas», sino que también *resulta ser de hecho*, por ejemplo, alguien con ciertas necesidades económicas, susceptible por tanto de, llegado el caso, avenirse a postergar y subordinar el ejercicio de su arte a la recogida de un tesoro (lo que el jardinero *como tal podría hacer*, a saber, terminar de plantar el esqueje, es precisamente lo que éste deja de hacer en cuanto *decide* hacerse con el tesoro). El fundamento de la suerte o la casualidad (esto es, del reflejo puramente empírico o «impresionante» del *ser* κατὰ συμβεβηκός) es, por lo que respecta no al campo general de la φύσις sino al más restringido de la elección, precisamente esta multiplicidad y jerarquización de los fines de las acciones, así como la consecuente situación de sometimiento de unas a otras en la que se encuentran las actividades humanas mismas, sometimiento conforme al cual unas decisiones se ven más o menos truncadas por estar de hecho subordinadas al cumplimiento de otras que a su vez se imponen y anteponen a ellas. Nótese, por otro lado, que es este carácter encontrado de las acciones lo que en el fondo queda inopinadamente sugerido en la obvia y repetida descripción de la «coincidencia», por parte de los intérpretes, como un cruce de cadenas causales.

«da la casualidad de») que la cosa es, y lo que, por ello, en todo caso ésta «resulta» ser²⁰².

Ilustraremos estas consideraciones haciendo nuestro un ejemplo empleado de forma recurrente por Aristóteles²⁰³. Digamos que una casa es esencialmente un alojamiento protector de (o sencillamente un refugio o un cobijo para) bienes y personas (cf. *Metaph.* VIII 2, 1043^a16-17). Ahora bien, una casa es nada más y nada menos que eso, *alguna* casa, la cual, por ello mismo, no es *simplemente* lo que es, sino que es lo que es (coincide consigo misma, esto es, con el *ser* refugio para bienes y personas) estando de hecho en diferencia consigo misma y en conveniencia con otras. Así como el médico no cura al hombre, ni siquiera al flemático o al bilioso en general, sino que cura a Calias o a Sócrates (cf. *Metaph.* I 1, 981^a7-12 y 16-24), tampoco el edificador construye «en general» (καθόλου) el *ser*-casa sino «en concreto» (καθ' ἑκάστων) una casa. Por tanto, un buen refugio para bienes y personas es lo que una casa *puede ser*, pero esa posibilidad le está dada a la casa por cuanto ésta es *de hecho* un no-refugio, así como, por ejemplo, al hombre le es posible cultivarse por cuanto de hecho es in-culto (cf. *Ph.* I 5, 188^a31 y ss.). Por tanto, un no-refugio no es algo que una casa pueda ser, sino, al contrario: es algo que precisamente una casa *puede no-ser* (es aquello que de forma no inespecífica le toca a una casa estar no-siendo). No se trata de que una casa pueda servir o no servir de abrigo a alguien y a sus bienes, porque lo que se puede ser y lo que se puede no-ser son en cada caso contenidos diversos; el *ser* no-refugio es un contenido determinado y diverso del *ser* refugio; el *ser* no-refugio no es una situación en la que se pueda encontrar cualquier cosa; un perro o un árbol no pueden ser refugios, y, por ello mismo, tampoco pueden no-ser no-refugios; sólo aquello que puede ser un refugio puede por ello mismo no-ser un no-refugio. De su *ser* no-refugio forma parte, por ejemplo, el carácter de la casa de ser salubre o insalubre, según cuál sea su ubicación, su orientación, su ventilación, etc., y según también quiénes sean sus moradores; la casa, en efecto, no es por sí misma salubre (o insalubre), ni es eso por tanto algo que la casa *pueda ser*, pero sí es algo que en todo caso ésta *resulta ser*. Salubres es lo que por sí mismos son los remedios o los medicamentos prescritos por el médico. De ahí que, dada esa *asimilación* de las casas a los remedios, le esté dado a éste poner el arte de la construcción al servicio de la medicina, y ordenar así al edificador, por ejemplo, disponer de una determinada manera los elementos de una edificación en ciernes con vistas a dar refugio no ya a cualquiera sino, en concreto, a *éstos* que padecen *esta enfermedad*, o, en último término, erigir un sanatorio, esto es, un alojamiento cuya construcción esté de raíz proyectada con vistas a la curación de enfermos, y sólo secundariamente, y de forma subordinada, a la protección o el abrigo de ellos y de sus bienes.

Es precisamente ese carácter irreducible de la *posibilidad de no-ser* lo que impone a Aristóteles la exigencia de denominarla, es decir, de fijar mediante una designación su oposición a la *posibilidad de ser*, esto es, a la δύναμις y a τὸ δυνατόν. La denominación a estos efectos apostada es τὸ ἐνδεχόμενον, participio de presente neutro del verbo ἐνδέχομαι²⁰⁴, cuyo significado es el de «asumir» y también el de «aceptar», «admitir»:

²⁰² Estos últimos significados («ocurrir», «suceder», y también «resultar») serían los propiamente recogidos por la traducción latina (*accidens*, participio de presente de *accido*) de la que depende la versión en lengua moderna «accidente».

²⁰³ Cf. *Ph.* I 8, 191^a34-^b10 (donde el ejemplo se utiliza para explicar analógicamente el sentido en que las cosas surgen de un cierto no-ser) y *Metaph.* VI 2, 1026^b6-10; 37-1027^a2.

²⁰⁴ Cf. LSJ s. v., donde la traducción del verbo, por ejemplo en su uso absoluto, como «ser posible» no debe considerarse errónea a la luz de lo aquí discurrido: el carácter no reducible a τὸ δυνατόν de τὸ ἐνδεχόμενον es aquello que Aristóteles *ha procedido* a destacar, de modo que la dilucidación de tal irreductibilidad es para él mismo un punto de llegada. El punto de partida (la situación ordinaria de uso de

que la cosa «se avenga» a *no-ser otras* significa, como se apuntó más arriba, que ésta «asume» la obligación que contrae en cuanto está determinada a ser algo, es decir, que «asume» la carga de un cierto no-ser; significa, en efecto, que la cosa «acepta» o «admite» *parecer otras y no serlas todas*, o lo que es lo mismo, que ésta «se deja» asimilar a un conjunto determinado o género de cosas.

Diremos entonces que la obra del edificador es en sí misma un refugio para bienes y personas, y que por tanto la edificación por él construida tiene la *capacidad* de dar tal abrigo; pero también diremos que en cualquier caso *es admisible*, por ejemplo, que ante todo resulte ser saludable para sus moradores, a saber, para quienes habiendo llegado a ella con tal o cual dolencia, decidieron habitarla en adelante no por sus cualidades protectoras sino precisamente por haber resultado ser un alivio para su enfermedad. Es más, de hecho es admisible que un edificador (sea él mismo médico o bien trabaje a las órdenes de un médico) subordine su obra de entrada a un fin sanitario, esto es, que su proyecto de edificación no se vea regido sino secundariamente por el propósito de dar abrigo. Así pues, una casa cualquiera no será por sí misma un no-refugio, pero en todo caso «admitirá» («aceptará», «se dejará», «se avendrá a») serlo. Dicho de otro modo: un no-refugio no es lo que una casa *puede* ser, pero de hecho «es aceptable» que lo sea. ¿Por qué una casa *se aviene* a ser un no-refugio?, ¿por qué además de la de dar abrigo, *asume* también la función de, por ejemplo, curar?, o ¿por qué *es aceptable* que, al revés, siendo un refugio cabal, sin embargo algunos no quieran habitarla por resultarles incómoda y no acogedora o incluso insalubre? Porque una casa *puede ser* un refugio para bienes y personas, pero *no lo es necesariamente*.

Es de notar, al cabo, la forma en que en el discurso han venido a deslizarse las modalidades junto a un cierto juego de conversión de unas a otras²⁰⁵: «la posibilidad» (τὸ δυνατόν) remite a aquello en lo que consiste la cosa en cuanto en sí misma es alguna, y «el avenimiento» (τὸ ἐνδεχόμενον) a lo que la constituye en cuanto forma parte de un γένος; esto último, por otro lado, equivale, convirtiendo la modalidad, a lo que la cosa *puede no-ser*, oponiéndose a su vez contradictoriamente a «la necesidad» (τὸ ἀναγκαῖον) en el sentido fundamental de «lo que no se aviene a ser de otro modo» (τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως εἶναι; cf. *Metaph.* V 5, 1015^a33 y ss.): que una cosa sea necesariamente lo que es significa que ésta no «se deja» asimilar a *otras*, esto es, que no «acepta» parecer otra ni «se deja» por tanto parecer por otras.

D. La exigencia del *ser κατὰ συμβεβηκός*: τὸ ἀναγκαῖον en lugar de τὸ βίαιον

Dadas sus relaciones de oposición a la posibilidad y a la necesidad, cabe identificar τὸ ἐνδεχόμενον (y τὸ συμβεβηκός) con lo que convencionalmente se denomina «la contingencia», a condición, no obstante, de que ésta se describa como

las palabras) es, por el contrario, aquel en el que la posibilidad de no-ser no está claramente discernida frente a la posibilidad de ser. Para el griego medio, ciertamente, no hay una diferencia perceptible entre ambos aspectos, sino que, para él, decir que es *aceptable* que la casa propicie la curación de sus moradores es lo mismo que decir que la casa *puede* tener tal efecto; para dicho hablante, que eso ocurra es sencillamente algo posible, algo que puede ser.

²⁰⁵ Cf. *Int.* 12-13. Por lo que respecta a la ambigüedad con la que Aristóteles usa las palabras δυνατόν y ἐνδεχόμενον, antes de abandonarse a la convicción de que ambos términos son también para él más o menos sinónimos (cf. Ackrill, 1963: 149) debe tenerse en cuenta: primero, eso que se acaba de decir de que el discernimiento de la posibilidad de no-ser es para Aristóteles mismo un punto de llegada, al cual no se accede sino con dificultad, es decir, a base de tanteos y vaivenes; segundo, que, a pesar de esto, Aristóteles mismo ostenta una cierta práctica en la derivación de unas modalidades a partir de otras, la puesta en juego de la cual puede por momentos oscurecer el texto; y, tercero, que la proyección por principio sobre el Aristóteles «escritor» de nuestro propio afán de exhaustividad y univocidad presupone una actitud hermenéutica en cualquier caso dudosa.

aquí se ha hecho. En este sentido, debe ser cuestionada especialmente la trivial descripción del ámbito de la φύσις como el reino de la contingencia y lo corruptible, por derivar de una percepción unilateral de la no necesidad que rige en dicho ámbito por oposición al de lo divino e incorruptible (o en el mundo sublunar por oposición al celeste). Y es que, independientemente de que esa descripción no sea incorrecta, ocurre que el ámbito de la φύσις es ante todo el dominio de la δύναμις, es decir, el ámbito en el que a cada cosa le está dada la posibilidad de ser *alguna* cosa. Tal posibilidad se encuentra a su vez, de cierto, condicionada por la contingencia, pero esto, lejos de conllevar algo así como la disolución del ente, lo que significa es, muy al contrario, que la contingencia contribuye a la constitución del *ser* de lo que hay. Esto es de hecho algo que Aristóteles dirá literalmente y de una forma un tanto paradójica: «es necesario que haya el ser κατὰ συμβεβηκός» (ἀνάγκη εἶναι τὸ κατὰ συμβεβηκός ὄν)²⁰⁶. ¿Cómo debe entenderse esa «necesidad» de la contingencia? En el sentido de la precedencia de los principios (en este caso, de la ἀρχή que es la στέρησις): es necesario que haya el ser κατὰ συμβεβηκός porque éste forma parte del ser de las cosas, y por tanto está «antes» (no cronológica o genéticamente, sino en cuanto a su ser) que ellas, condicionando el que las *haya*. Pues bien, veamos cómo la exigencia en que consiste esa «necesidad» queda justificada mediante la puesta en juego de otras dos formas de necesidad.

Es necesario que haya el ser κατὰ συμβεβηκός (es decir, tal ser viene exigido por el ser de las cosas, como algo anterior a ellas y condicionante de su haberlas), dice Aristóteles, porque no todo lo que hay es o llega a ser lo que es «siempre» (ἀεί) y «necesariamente» (ἐξ ἀνάγκης), sino que la mayoría de las cosas resultan ser «alguna vez» (ποτε) lo que no-son, es decir, alcanzan «muchas veces» (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ) a ser lo que son, pero no siempre. La tríada *necesidad - posibilidad - contingencia* se desdobra así en la tríada *siempre - muchas veces - alguna vez*, la cual se presta a ser erróneamente interpretada en términos de meras frecuencias empíricas, cuando por el contrario debe acogerse como la expresión fenoménica de ciertas relaciones que han sido establecidas por vía fenomenológica. El razonamiento, en todo caso, tampoco queda abandonado en este contexto a algo así como la constatación de la regularidad de los procesos naturales (es decir, del carácter de éstos de estar abiertos a la excepción), sino que la justificación de la «necesidad» de la contingencia queda también explicitada de acuerdo a esta otra consideración fundamental: es necesario que haya el ser κατὰ συμβεβηκός porque, de no haberlo, «todo sería necesario» (πάντ' ἔσται ἐξ ἀνάγκης).

El desarrollo precedente es susceptible de (y tiende a) interpretarse en su conjunto conforme a este razonamiento: si no hubiera el ser κατὰ συμβεβηκός, todo sería necesario; ahora bien, la mayoría de las cosas son sólo posibles; luego es necesario que haya el ser κατὰ συμβεβηκός. Sin embargo, la comprensión esencial de *Metaph. VI 2* pasa por percibir que son dos sentidos diversos de «necesidad» los aludidos de una parte a otra del pasaje estudiado. La necesidad que juega en la tríada *necesidad - posibilidad - contingencia*, por un lado, lo es, evidentemente, en el sentido antes definido de lo que «no se aviene a ser de otro modo»; por el contrario, la necesidad mencionada al decirse que «todo sería necesario» de no haber el ser κατὰ συμβεβηκός, lo es en el sentido de «la violencia y la fuerza» (τὸ βίαιον καὶ ἡ βία)²⁰⁷. Pues no puede esperarse que la eliminación de los términos en relación a los cuales se define la necesidad —en su sentido fundamental— no comporte a la vez una radical redefinición de la necesidad misma. Así pues, que «haya» el ser κατὰ συμβεβηκός significa en definitiva que lo que no hay es justamente el imperio de la violencia: mientras acontezca τὸ συμβεβηκός, lo

²⁰⁶ Cf. *Metaph. VI 2*, 1027^a10-11, y, para lo que sigue, 1026^b27 y ss.

²⁰⁷ Cf. *Metaph. V 5*, 1015^a26-33. Según lo dicho, no debe considerarse ociosa la distinción de estos dos significados de ἀνάγκη intercalada en *Metaph. VI 2*, 1026^b28-29.

que precisamente regirá será no la fuerza (ni por tanto la figura del crudo azar que ella representa) sino, en general, la φύσις, o bien la διάνοια (el «pensamiento») por lo que respecta a la esfera más restringida de la actividad humana.

Ahora bien, no debe olvidarse que el estudio de τὸ συμβεβηκός era abordado inicialmente en el marco de una delimitación del asunto de la filosofía. Lo que en ese marco se trataba ante todo de hacer notar era que de τὸ συμβεβηκός no hay θεωρία alguna, de lo cual, por lo demás, se aduce como prueba el hecho de que ningún «saber» (ἐπιστήμη) se ocupa de ello. En consecuencia, además de justificarse como un momento esencial del mencionado proceso delimitador, el estudio en cuestión se propone a la vez expresamente como un intento de aclarar por qué no hay saber de τὸ συμβεβηκός. A partir de las explicaciones previas, una forma más o menos directa y resuelta de emprender esa aclaración puede ser la siguiente:

Lo que en el discurso se ha introducido en cuanto se ha aludido a la violencia y la fuerza no es otra cosa que la modalidad que restaba mencionar, a saber, la de τὸ ἄδύνατον («la imposibilidad»). Pues violencia es forzar a las cosas a ser *lo que no pueden ser*. Pero, ¿quién se conduce violentamente con las cosas? El «inepto» o «inhábil» (ἄπειρος). Pues sólo fuerza a las cosas en contra de su propio modo de ser quien no las conoce, es decir, quien no sabe qué son *por sí mismas* ni sabe por tanto cuáles son sus *posibilidades*. A la inversa, es justamente del reconocimiento del ser de las cosas, por parte de quien ya tiene cierta práctica en el habérselas con ellas, de donde surge el saber. Todo lo cual lo expresa Aristóteles citando a Polo: «la práctica hace lugar al arte y la falta de práctica a la suerte» (*Metaph.* I 1, 981^a3-5). Pero el caso es que, según esto, hay un lugar intermedio entre el saber (referido en la cita con la palabra τέχνη), por un lado, y la violencia o el crudo azar por otro, que es el que ocupa la «práctica» (ἐμπειρία). El «que tiene práctica», el ἔμπειρος, es en algún grado ἄπειρος, por cuanto no conoce los «principios» del arte o del saber del que se trate, pero en todo caso puede con razón –aunque en sentido impropio– ser llamado sabio, por cuanto sí está familiarizado con sus resultados (tiene alguna experiencia en la producción de éstos). Dicho de otro modo: el ἔμπειρος no posee el arte «en general» (καθόλου), es decir, con independencia de la situación de facticidad del caso, sino que sólo conoce algunos de sus productos «en particular» (καθ' ἑκάστων), resultando su ejercicio eficaz solamente dadas ciertas condiciones materiales concretas.

Así pues, lo que en definitiva hace el ἔμπειρος es poner el saber al servicio de la producción, subordinar las *posibilidades* de la cosa de la que trata a los *resultados* que rinde su empleo. De modo que, a diferencia respectivamente del sabio y del inhábil, aquél no trata a la cosa según lo que ésta *puede ser* ni tampoco según lo que *no puede ser*; el que tiene práctica, por contra, trata a la cosa de acuerdo a lo que la cosa *puede no-ser*, es decir, de acuerdo a lo que ésta *resulta ser*.

El que sabe de construcción, lo que sabe es hacer buenos refugios para bienes y personas. Pero, puesto que siempre hay algo que las cosas *resultan ser*, la casa que construya el edificador, además de ser un buen refugio, tendrá también que estar siendo de hecho, por ejemplo, salubre o insalubre, o acogedora o incómoda, etc., para unos u otros moradores; y, sin embargo, no es de estos últimos aspectos de los que se ocupa el edificador, es decir, no es de salud (ni por tanto de lo contrario, de enfermedad), ni tampoco de comodidad (ni por tanto de lo contrario, de incomodidad), de lo que él sabe, toda vez que las artes de curar y de deleitar difieren entre sí, y ambas de la de edificar. Mas, siendo *así* las cosas, ocurre que la de la edificación se propone a estas otras artes como una ocasión de curación y de deleite respectivamente. Así, por ejemplo, la medicina se aviene a poner el arte de la edificación a su servicio, ordenando la construcción de cierto tipo de casas con vistas a la curación de enfermedades; o bien

cabe que el médico mismo esté enterado del modo en que tal tipo particular de edificaciones se producen, y sea por ello él mismo el que dirija su construcción. Pero, en la medida en que éste no sabe en general construir, sino que lo que sabe es, en particular, construir (o dirigir la construcción de) casas salutíferas para tal o cual tipo de enfermos (por ejemplo, balnearios para quienes padecen ciertas dolencias óseas), no puede decirse propiamente que el mismo sea un sabio edificador. Al médico, en efecto, le basta con poseer cierta práctica en la construcción para producir particularmente un tipo de «casas» en cuya proyección y diseño de hecho se ha perdido de vista hasta cierto punto el fin propio del arte de la edificación: el de construir en general buenos refugios para las personas y para sus bienes. En este sentido, diremos que no es el saber, sino la ἀπειρία, lo que saca a la luz al ser κατὰ συμβεβηκός, pero no la pura ἀπειρία, sino aquella de la que precisamente brota el saber: la ἐμπειρία.

BIBLIOGRAFÍA

1. EDICIONES CRÍTICAS DE LAS OBRAS DE ARISTÓTELES

Hemos utilizado principalmente las siguientes ediciones de la editorial de Oxford: Oxford University Press:

- BYWATER, I., 1894: *Aristotelis Ethica Nicomachea*.
DROSSAART LULOFS, H. J., 1965: *Aristotelis De Generatione Animalium*.
JOACHIM, H. H., 1922: *Aristotle on Coming-to-be & Passing-away*. (De Generatione et Corruptione). A revised Text with Introduction and Commentary.
MINIO-PALUELLO, L., 1949: *Aristotelis Categoriae et Liber De Interpretatione*.
ROSS, W. D., ³1953: *Aristotle's Metaphysics*. A revised Text with Introduction and Commentary. 2 vols. (¹1924).
– ²1955a: *Aristotle's Physics*. A revised Text with Introduction and Commentary (¹1936).
– 1955b: *Aristotle. Parva Naturalia*. A revised Text with Introduction and Commentary.
– 1957: *Aristotelis Politica*.
– 1958: *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*.
– 1959: *Aristotelis Ars Rhetorica*.
– 1961: *Aristotle. De Anima*. Edited, with Introduction and Commentary.
– ³1965: *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. A revised Text with Introduction and Commentary (¹1949).

En el apartado 2.2. quedan recogidas otras ediciones consultadas, acompañadas de traducción y/o comentario.

2. TRADUCCIONES Y COMENTARIOS DE LAS OBRAS DE ARISTÓTELES

2.1. Comentaristas griegos

- DIELS, H., 1882: *Simplicii in Aristotelis Physicorum Libros Quattuor Priores Commentaria. Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. IX. Berlin: G. Reimer.
HAYDUCK, M., 1891: *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica Commentaria. Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. I. Berlin: G. Reimer.

2.2. Traducciones y comentarios modernos

No repetimos aquí los comentarios de W. D. Ross y H. H. Joachim recogidos en el apartado 1.

- ACKRILL, J. L., 1963: *Aristotle. Categories and De Interpretatione*. Translated with notes and glossary. Oxford: Oxford University Press.
ARAUJO, M. y MARÍAS, J., 1949: *Aristóteles. Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
– ²1970: *Aristóteles. Política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales (¹1951).

- BERNABÉ PAJARES, A., 1987: *Aristóteles. Tratados breves de historia natural*. Madrid: Gredos.
- BONITZ, H., 1848-1849: *Aristotelis Metaphysica*. Recognovit et enarravit. 2 vols. Bonn: Marcus.
- 1890: *Aristoteles. Metaphysik*. Berlin: G. Reimer
- CALVO MARTÍNEZ, J. L., 1996: *Aristóteles. Física*. Texto revisado y traducido. Madrid: CSIC.
- CALVO MARTÍNEZ, T., 1994: *Aristóteles. Metafísica*. Madrid: Gredos.
- 1978: *Aristóteles. Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- CANDEL SANMARTÍN, M., 1982-1988: *Aristóteles. Tratados de lógica (Órganon)*. 2 vols. Madrid: Gredos.
- CARTERON, H., ²1952: *Aristote. Physique*. Texte établi et traduit. 2 vols. Paris: Les belles lettres (¹1926-1931).
- DE ECHANDIA, G. R., 1995: *Aristóteles. Física*. Madrid: Gredos.
- ELDERS, L., 1972: *Aristotle's Theology. A Commentary on Book A of the Metaphysics*. Assen: Royal VanGorcum.
- GARCÍA YEBRA, V., ²1982: *Metafísica de Aristóteles*. Edición revisada. Madrid: Gredos (¹1970).
- HAMELIN, O., ³1972: *Aristote. Physique II*. Traduction et commentaire. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin (¹1907).
- HARDIE, R. P. y GAYE, R. K., 1930: *The Works of Aristotle Translated into English*. Vol. II: *Physica*. Oxford: Oxford University Press.
- LA CROCE, E., 1987: *Aristóteles. Acerca de la generación y la corrupción*. Madrid: Gredos.
- LOUIS, P., 1961: *Aristote. De la génération des animaux*. Texte établi et traduit. Paris: Les belles lettres.
- PALLÍ BONET, J., 1985: *Aristóteles. Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- PECK, A. L., 1942: *Aristotle. Generation of Animals*. With an English translation. London: Heinemann.
- RACIONERO, Q., 1990: *Aristóteles. Retórica*. Madrid: Gredos.
- SÁNCHEZ, E., 1994: *Aristóteles. Reproducción de los animales*. Madrid: Gredos.
- STEVENS, A., 1999: *Aristote. La physique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- TRICOT, J., ²1981: *Aristote. La métaphysique*. Nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire. 2 vols. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin (¹1933).
- WAGNER, H., ²1972: *Aristoteles. Physikvorlesung*. Berlin: Akademie-Verlag (¹1967).

3. EDICIONES Y TRADUCCIONES DE OTROS TEXTOS GRIEGOS

Incluimos también en esta sección las recopilaciones de los fragmentos de los presocráticos que hemos utilizado.

- ALAMILLO, A., 1982: *Sófocles. Tragedias*. Madrid: Gredos.
- ALLEN, TH. W., 1917-1918: *Homeri Opera*. Vols. III-IV: *Odyssea*. Oxford: Oxford University Press.
- BURNET, J., 1901-1907: *Platonis Opera*. 5 vols. Oxford: Oxford University Press.
- DIELS, H. y KRANZ, W., ⁶1951-1952: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 vols. Dublin/Zürich: Weidmann.

- EGGERS LAN, C., JULIÁ, V. E., CORDERO, N. L., OLIVIERI, F. J., LA CROCE, E., PORATTI, A. y SANTA CRUZ DE PRUNES, M^a. I., 1978-1980: *Los filósofos presocráticos*. 3 vols. Madrid: Gredos.
- GARCÍA CALVO, A., ²1999: *Razón común. Lecturas presocráticas II*. Zamora: Lucina (¹1985).
- 1967: *Jenofonte: Recuerdos de Sócrates. Apología. Simposio*. Madrid: Alianza Editorial.
- GARCÍA GUAL, C., 1981: *Platón. Diálogos*. Vol. I: *Protágoras*. Madrid: Gredos.
- HUDE, C., ²1927: *Herodoti Historiae*. 2 vols. Oxford: Oxford University Press (¹1908).
- DE LACY, PH. H. y EINARSON, B., 1967: *Plutarch's Moralia*. Vol. XIV. London: W. Heinemann.
- LISI, F., 1999: *Platón. Diálogos*. Vols. XIII-IX: *Leyes*. Madrid: Gredos.
- LLOYD-JONES, H. y WILSON, N. G., 1990: *Sophoclis Fabulae*. Oxford: Oxford University Press.
- MARCHANT, E. C., 1900-1920: *Xenophontis Opera Omnia*. 5 vols. Oxford: Oxford University Press.
- MARTOS MONTIEL, J. F., 2004: *Plutarco. Obras morales y de costumbres*. Vol. XII. Madrid: Gredos.
- PABÓN, J. M., 2000: *Homero. Odisea*. Madrid: Gredos.
- SCHRADER, C., 1989: *Heródoto. Historia. Libros VIII-IX*. Madrid: Gredos.

4. DICCIONARIOS Y LÉXICOS

- BONITZ, H., ²1961: *Index Aristotelicus*. Editio altera quam curavit Olof Gigon. Berlin: Walter de Gruyter (¹1870).
- CHANTRAINE, P., 1968-1980: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. 4 vols. Paris: Éditions Klincksieck.
- LIDDELL, H. G., SCOTT, R., JONES, H. S. y MCKENZIE, R., ⁹1996: *A Greek-English Lexicon*. With a revised supplement. Oxford: Oxford University Press (¹1843).

5. MONOGRAFÍAS Y ARTÍCULOS

- AGUIRRE SANTOS, J., 2006: «Ente, entidad y forma en la *Metafísica* de Aristóteles», en *Bitarte* 39, 59-76.
- 2007: *La aporía en Aristóteles. Libros B y K 1-2 de la Metafísica*. Madrid: Dykinson.
- 2010: «La forma aristotélica y la solución de las aporías del libro Beta», en *Eidos* 12, 158-200.
- 2010: «Dialéctica, diaporética y saber positivo en la *Metafísica* de Aristóteles», en *Éndoxa: Series Filosóficas* 26, 11-41.
- ÁLVAREZ GÓMEZ, Á. y MARTÍNEZ CASTRO, R. (coords.), 1998: *En torno a Aristóteles. Homenaje al Profesor Pierre Aubenque*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- AUBENQUE, P., ³1972: *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*. Paris: PUF (¹1962). Trad. de V. Peña, 1974: *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus.
- BEARDSLEE, J. W., 1918: *The Use of ΦΥΣΙΣ in Fifth-Century Greek Literature*. Chicago: The University of Chicago Press.

- BERTI, E., 1969: «Physique et Métaphysique selon Aristote. *Phys.* I 2, 184 b 25-185 a 5», en I. Düring (ed.): *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, 18-31.
- 1991: «Les méthodes d'argumentation et de démonstration dans la Physique (apories, phénomènes, principes)», en F. de Gandt y P. Souffrin (eds.): *La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, 53-72.
- BESNIER, B., 1997: «La définition aristotélicienne du changement (*Physique*, III, ch. 1-3)», en P.-M. Morel (ed.): *Aristote et la notion de nature. Enjeux épistémologiques et pratiques*, 15-34.
- BOSTOCK, D., 1982: «Aristotle on the Principles of Change in *Physics* I», en M. Schofield, y M. C. Nussbaum (eds.): *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy presented to G.E.L. Owen*, cap. 9, 179-196. Cambridge: Cambridge University Press.
- BRUNSCHWIG, J., 1984/85: «Aristotle on Arguments without Winners or Losers», en *Wissenschaftskolleg zu Berlin. Jahrbuch 1984/85*, 31-40.
- BURGER, A., 1925: *Les mots de la famille de φύσις en grec ancien*. Paris: Champion.
- BURNET, J., ³1920: *Early Greek Philosophy*. London: Adam and Charles Black (¹1892).
- CALVO MARTÍNEZ, T., 1971: «Léxico y filosofía en los presocráticos», en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 6, 7-23.
- 2000: «La noción de Physis en los orígenes de la filosofía griega», en *Daimon. Revista internacional de filosofía* 21, 21-38.
- 2001-2002: «La ontología entre la ciencia y la dialéctica», en *Seminarios de filosofía* 14-15, 25-43.
- CHERNISS, H., 1935: *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore: The Johns Hopkins Press. Trad. de C. Eggers Lan et al., 1991: *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*. México: UNAM.
- 1951: «The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy», en *Journal of the History of Ideas* 12, 3, 319-345.
- COULOUBARITSIS, L., ²1997: *La Physique d'Aristote*. Deuxième édition modifiée et augmentée de *L'avènement de la science Physique*. Bruxelles: Ousia (¹1980).
- 1981: «La signification philosophique de la poïesis aristotélicienne», en *Diotima* 9, 94-100.
- DESTREE, P. (ed.), 2003: *Aristote. Bonheur et vertus*. Paris: PUF.
- DEVEREUX, D. y PELLEGRIN, P. (eds.), 1990: *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*. Actes du séminaire C. N. R. S. – N.S.F. Oléron 28 juin – 3 juillet 1987. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- DILLER, H., 1939: «Der griechische Naturbegriff», en *Neue Jahrbücher für Antike und deutsche Bildung* 2, 241-257. Reimpr. en H.-J. Newiger y H. Seyffert (eds.), 1971: *Hans Diller. Kleine Schriften zur antiken Literatur*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- DÜRING, I. (ed.), 1969: *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*. Verhandlungen des 4. Symposium Aristotelicum veranstaltet in Göteborg. August 1966. Heidelberg: Lothar Stiehm Verlag.
- DE GANDT, F. y SOUFFRIN, P. (eds.), 1991: *La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*. Actes du colloque organisé par le Séminaire d'épistémologie et d'histoire des sciences de Nice. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- GARCÍA CALVO, A., ³2001: *Lecturas presocráticas I*. Zamora: Editorial Lucina (¹1981).
- GARCÍA LORENTE, J. A., 2016: «La ciencia de los principios y de las causas primeras en el libro primero de la *Metafísica*», en *Anales del seminario de historia de la filosofía* 33, 1, 11-31.

- 2017: «*Metafísica* IV 4, 1006a 29-30: su sentido y traducción», en *Teorema. Revista internacional de filosofía* XXXVI, 1, 39-55.
 - 2018: «El estatuto de la forma en el libro *Zeta* de la *Metafísica*», en *Anuario Filosófico* 51, 3, 461-483.
- GARCÍA NORRO, J. J., 2002: «¿Es correcta la división aristotélica de los predicables?», en *Anuario Filosófico* 35, 165-182.
- y ROVIRA MADRID, R., 2014: «La cuestión de la división en diez predicamentos en los comentarios neoplatónicos de las *Categorías*», en *Anuario Filosófico* 47, 2, 357-394.
- GIGON, O., 1969: «Die ἀρχαί der Vorsokratiker bei Theophrast und Aristoteles», en I. Düring (ed.): *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, 114-123.
- GUTHRIE, W. K. C., 1957: «Aristotle as a Historian of Philosophy: Some Preliminaries», en *The Journal of Hellenic Studies* 77, 35-41.
- HARDY, E., 1884: *Der Begriff der Physis in der griechischen Philosophie*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- HEIDEGGER, M., 1976: «Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1», en *Wegmarken*, 239-301. GA 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Trad. de H. Cortés y A. Leyte, 2000: «Sobre la esencia y el concepto de la φύσις. Aristóteles, Física B, 1», en *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial.
- 1993: *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*. GA 22. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Trad. de G. Jiménez, 2014: *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*. Buenos Aires: Waldhuter Editores.
- HEIDEL, W. A., 1910: «Περὶ Φύσεως. A Study of the Conception of Nature among the Pre-Socratics», en *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* XLV, 79-133.
- HEINIMANN, F., 1945: *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- HOLWERDA, D., 1955: *Commentatio de vocis quae est φύσις vi atque usu praesertim in Graecitate Aristotele anteriore*. Groningen: Wolters.
- HORSTSCHÄFER, T. M., 1998: «Über Prinzipien». *Eine Untersuchung zur methodischen und inhaltlichen Geschlossenheit des ersten Buches der Physik des Aristoteles*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- JAEGER, W. W., 1923: *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung. Trad. de J. Gaos, 1946: *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México: FCE.
- ²1962: *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. de J. Xirau y W. Roces. México: FCE (¹1942-1945).
- JAULIN, A., 1999: *Eidos et Ousia. De l'unité théorique de la Métaphysique d'Aristote*. Paris: Klincksieck.
- KIRK, G. S., ²1962: *Heraclitus. The Cosmic Fragments. A Critical Study with Introduction, Text and Translation*. Reprinted with corrections. Cambridge: Cambridge University Press (¹1954).
- KRÄMER, H. J., ²1967: *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Amsterdam: P. Schippers N. V. (¹1959).
- LAFUENTE, M^a. I., 1982: «Aristóteles y la historia de la filosofía», en *Arbor* 113, 443, 191-203.
- LASSO DE LA VEGA, J. S., 1964: «Notas sobre ΦΥΣΙΣ», en *id.* (ed.): *Actas del II congreso español de estudios clásicos*, 178-190. Madrid: Sociedad española de estudios clásicos.

- LE BLOND, J. M., ²1970: *Logique et méthode chez Aristote. Étude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin (¹1939).
- LÓPEZ MOLINA, A. M., 1996: «Conocimiento y lenguaje», en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, extra 1, 549-561.
- LOVEJOY, A. O., 1909: «The Meaning of *Φύσις* in the Greek Physiologists», en *The Philosophical Review* XVIII, 4, 369-383.
- MANNSPERGER, D., 1969: *Physis bei Platon*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- MANSION, A., ²1946: *Introduction à la physique aristotélicienne*. Deuxième édition, revue et augmentée. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain (¹1913).
- MANSION, S., ²1980: «Le rôle de l'exposé et de la critique des philosophies antérieures chez Aristote», en VV.AA., *Aristote et les problèmes de méthode* (Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain du 24 août au 1^{er} septembre 1960), 35-56. Louvain-La-Neuve: Publications universitaires (¹1961).
- MARTINEZ MARZOA, F., 1974: «ΕΙΝΑΙ, ΦΥΣΙΣ, ΛΟΓΟΣ, ΑΛΗΘΕΙΑ», en *Emerita* 42, 159-175.
- 1990: *De Grecia y la filosofía*. Murcia: Universidad de Murcia.
 - 1995: *Historia de la filosofía antigua*. Madrid: Akal.
 - 1996: *Ser y diálogo. Leer a Platón*. Madrid: Istmo.
 - 2005: *El saber de la comedia*. Madrid: Antonio Machado Libros.
 - 2006: *El decir griego*. Madrid: Antonio Machado Libros.
 - 2011: *Distancias*. Madrid: Abada.
- MAS TORRES, S., 1994: «El concepto aristotélico de ciencia y la dialéctica como práctica», en *Éndoxa: Series Filosóficas* 4, 83-98.
- 1995: *Téchne. Un estudio sobre la concepción de la técnica en la Grecia clásica*. Madrid: UNED.
 - 2003: *Ethos y Pólis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*. Madrid: Istmo.
- MCDIARMID, J. B., 1953: «Theophrastus on the Presocratic Causes», en *Harvard Studies in Classical Philology* 61, 85-156.
- MOREL, P.-M. (ed.), 1997: *Aristote et la notion de nature. Enjeux épistémologiques et pratiques*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux.
- OÑATE Y ZUBÍA, T., 1998 : «El criticismo aristotélico en el siglo XX: hacia un cambio de paradigma», en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 32, 251-269.
- 2001: *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*. Madrid: Dykinson.
 - 2004: *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*. Madrid: Dykinson.
- OWEN, G.E.L., 1975: «‘Tithenai ta phainomena’», en J. Barnes, M. Schofield y R. Sorabji (eds.): *Articles on Aristotle*. Vol. 1 (Science), cap. 7, 113-126. Liverpool: Duckworth.
- PARDO TORÍO, J. L., 2002: «Las desventuras de la potencia (otras consideraciones inactuales)», en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 35, 55-78.
- 2004: *La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
 - 2006: *La Metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*. Valencia: Pre-Textos.
- PATZER, H., 1993: *Physis. Grundlegung zu einer Geschichte des Wortes*. Stuttgart: Franz Steiner.

- PREVOSTI MONCLÚS, A., 2011: «La naturaleza humana en Aristóteles», en *Espíritu* LX, 141, 35-50.
- DE LOS RÍOS GUTIÉRREZ, I., 2005: «El pluralismo jonio. Azar y necesidad en la filosofía presocrática», *Taula, quaderns de pensament* 39, 23-39.
- 2014: «Dificultades con *Physica* II 4: la confrontación dialéctica de Aristóteles con las opiniones precedentes sobre el azar y la disputa en torno a la identidad de sus portavoces», en *Arbor* 190, 769, 1-10.
 - 2015: «La dimensión teleológica del azar en Física II 4-6. Un ensayo de reconstrucción e interpretación», en *Ideas y valores* 64, 158, 143-168.
- RIVERA DE ROSALES, J., 1986/89: «De Philosophia», en *Anales del seminario de historia de la filosofía* 6, 89-109.
- 1994: «Cuestiones metodológicas en la investigación filosófica», en *Anales del seminario de historia de la filosofía* 11, 9-52.
- RODRIGO, P., 2003: «L'ordre du bonheur. À propos de quelques paradoxes aristotéliens sur le bonheur et les vertus», en P. Destrée (ed.): *Aristote. Bonheur et vertus*, 17-42.
- RODRÍGUEZ DONÍS, M., 2011: «La naturaleza humana en Aristóteles», en *Fragmentos de filosofía* 9, 119-146.
- ROVIRA MADRID, R., 2005: «¿Está mal formulado el principio que mejor se conoce? (Defensa de la formulación aristotélica del principio de contradicción frente a la crítica de Kant)», en *Teorema. Revista internacional de filosofía* 24, 2, 17-26.
- 2015: *Repertorio de definiciones aristotélicas*. Madrid: Escolar y Mayo.
- SÁNCHEZ MADRID, N., 2010: «*Areté, proáíresis y teoría*. Los principios de la acción en Aristóteles», en J. M. Navarro Cordón y N. Sánchez Madrid (eds.): *Ética y metafísica. Sobre el ser del deber ser*, 49-96. Madrid: Biblioteca Nueva.
- SEGURA PERAITA, C., 1994: «El ser de la verdad en la metafísica de Aristóteles», en *Tópicos. Revista de filosofía* 6, 89-115.
- 2001: «Una interpretación de la concepción de la *physis* entre los presocráticos. Antes y después de Parménides», en *Contrastes. Revista interdisciplinar de filosofía* 6, 143-160.
 - 2015: «Heidegger en torno a Aristóteles. Una mirada fenomenológico-hermenéutica», en *Contrastes. Revista interdisciplinar de filosofía* 20, 2, 231-249.
- SORABJI, R., 1980: *Necessity, Cause, and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- STEVENSON, J. G., 1974: «Aristotle as Historian of Philosophy», en *The Journal of Hellenic Studies* 94, 138-143.
- VEGA GONZÁLEZ, C., 2013: «Aristotle's Definition of *Phýsis* in Physics B 1», en *Philosophy Study* 3, 12, 1088-1093.
- VERNANT, J.-P., 1983: «El trabajo y el pensamiento técnico», en *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, cap. IV, 242-301. Trad. de J. D. López Bonillo. Barcelona: Ariel.
- VIGO, A. G., 2006: *Estudios aristotélicos*. Pamplona: EUNSA.
- WATERLOW, S., 1982: *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics. A Philosophical Study*. Oxford: Oxford University Press.
- WIELAND, W., 1961: «Das Problem der Prinzipienforschung und die aristotelische Physik», en *Kant-Studien* 52, 1-4, 206-219.
- ²1970: *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*. 2., durchgesehene Auflage mit einem Nachwort. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (¹1962).

RESUMEN

LA DEFINICIÓN ARISTOTÉLICA DE LA ΦΥΣΙΣ: UN ASPECTO DE LA CONSUMACIÓN HISTÓRICA DE LA GRECIA CLÁSICA

En la medida en que la palabra φύσις alude a ciertos aspectos de lo que en la antigua Grecia significa en general «ser», la misma es susceptible de ser ordinariamente empleada en dicha situación histórica de forma no restringida. Esto es así incluso por lo que respecta a Aristóteles, cuya filosofía se caracteriza no obstante por la definición de la φύσις –por oposición a la τέχνη– como un género del ser entre otros, por un lado, y por la correlativa especificación de la φυσική en el marco del saber como una filosofía teórica, por otro lado. Esa operación de definición es lo que se procede a estudiar en esta tesis doctoral, con vistas a comprender esta *particularidad* del pensamiento aristotélico como un momento esencial del desarrollo histórico de la antigua Grecia, y no como un contenido de una supuesta doctrina en torno a la «naturaleza».

Este planteamiento, y el objetivo general en él indicado, determinan a su vez cuatro objetivos específicos de nuestro trabajo. En primer lugar, se nos plantea la exigencia de someter a crítica la interpretación corriente de la definición aristotélica de la φύσις como un «principio interno del movimiento», con vistas a poner así de manifiesto el carácter trivial que imputamos a ésta. Este objetivo queda cumplido al término de la «Introducción».

En segundo lugar, hemos de dar razón del carácter *originario* del uso no restringido de φύσις, inquiriendo a la vez en qué ha de consistir en Grecia el «ser» *en general* para que sea φύσις y no otra palabra la seleccionada por la propia lengua para aludir *corrientemente* a ciertos aspectos esenciales de su acontecer. Más grave resulta, en tercer lugar, la obligación que igualmente contraemos de mostrar el sentido en el que, por más que se presente como un hecho de la lengua, al uso no restringido de φύσις le pertenecería no obstante una *esencial cuestionabilidad* (justo aquella que queda definitivamente efectuada en la filosofía de Aristóteles). Estos dos últimos objetivos son llevados a cabo en la «Primera parte» de este trabajo, en la cual se argumenta que el uso de φύσις en el sentido de «ser» en general es el uso originario de dicha palabra, y que dicho uso halla su justificación en el propio significado de «ser» en Grecia: si, originariamente, φύσις significa en Grecia «ser» en general, es porque en dicha situación histórica *ser* es para las cosas «aparecer de forma determinada», y es, por tanto, «brotar», «crecer», «nacer» (φύεσθαι).

Conforme a nuestro planteamiento inicial, pero también conforme a los resultados de la «Primera parte» de nuestra investigación recién mencionados, tendríamos que ser capaces, por último, de acceder a una sólida comprensión de la definición aristotélica de la φύσις acometiendo un rodeo, apartando la mirada de la φύσις y deteniéndonos por contra a examinar la τέχνη en cuanto que ἀρετή. Este rodeo sólo podrá considerarse como concluido, a su vez, si al cabo del mismo queda justificada la comprensión del «ser» en Grecia que subyace en nuestra investigación como su presupuesto más fundamental.

Este cuarto objetivo es desarrollado en la «Segunda Parte» de nuestro trabajo, el cual concluye con la aparición de una φύσις desde luego definible e interpretable como un «principio interno del movimiento», pero sobre todo reconocible como un *límite* de la actividad humana que debe a la vez ser considerado como su *condición de posibilidad*.

ABSTRACT

ARISTOTLE'S DEFINITION OF ΦΥΣΙΣ: AN ASPECT OF THE HISTORICAL CONSUMMATION OF THE CLASSICAL GREECE

Due to the connection of its meaning with the one of «being» in the Ancient Greece, the word φύσις can be said in reference to any kind of being and is, as a matter of fact, used in an unrestricted way. This is true even in the case of Aristotle, whose philosophy is however characterized, on the one hand, by the definition of φύσις –in opposition to τέχνη– as only a genus among others, and by the corresponding delimitation of the φυσική within the framework of the theoretical knowledges. This definition is here studied with a view to understanding such a *particularity* of Aristotelian thought as an essential moment of the historical development of Ancient Greece, and not as a content of a supposed doctrine about «nature».

This approach, and the general objective just described, determine in turn four specific objectives of our work. First of all, we have to undertake a critical examination of the ordinary interpretation of the Aristotle's definition of φύσις as an «internal principle of movement», with a view to bring to light its trivial character. We achieve this objective at the end of the «Introduction».

In the second place, we must show that the original use of φύσις is the unrestricted use of the word, and we must ask what does «being» means in Greece so as to understand why φύσις, and not another word, is the word picked out by the language in order to allude to certain essential aspects of the taken place of the Ancient Greece. Besides this, we take on the serious obligation to show that the unrestricted use of φύσις is *essentially questionable* (a questionability which will find its fulfilment in the philosophy of Aristotle), even if it is a fact of the language. We achieve these two last objectives in the «First part» of our work, where we argue that the original meaning of φύσις is «being» in general, and that the meaning of «being» in Greece provides an explanation of this meaning: in the Ancient Greece φύσις means originally «being» in general because, in fact, in this period «being» means «to appear in a defined way», that is to say, «to spring up», «to grow», «to be born» (φύεσθαι).

Finally, according to the initial approach, and according also to the results of the «First part» of our research just mentioned, we should be able to get a rigorous understanding of the Aristotle's definition of φύσις by making a detour, namely, by setting aside the φύσις and examining on the contrary the τέχνη as an ἀρετή. We finish this detour by dealing with the explanation of the interpretation of the meaning of «being» in Greece which underlies this work as a whole.

This fourth objective is developed in the «Second part» of our work. The whole doctoral thesis concludes with the apparition of a φύσις which can be, of course, defined and understood as an «internal principle of movement». But above all, the φύσις becomes recognizable as a *limit* to human activity which must be considered at the same time as its *condition of possibility*.